Ausgewählte Psalmen

erklärt und übersetzt von

Hermann Gunkel.

Göttingen • Vandenhoeck & Ruprecht • 1905

M. POPPELAUERS
BUCHHANDLUNG
BERLIN, C.
59 Neue Friedrich-Str.

8

WB-1985

b2.R-1231

Ausgewählte Psalmen

übersetzt und erklärt

von

Hermann Gunkel

Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage

Göttingen
Vandenhœck und Ruprecht
1905

Ich bin überzeugt, daß die Bibel immer schöner wird, je mehr man sie versteht, d. h. je mehr man einsieht und anschaut, daß jedes Wort, das wir allgemein auffassen und im besondern auf uns anwenden, nach gewissen Umständen, nach Zeit- und Ortsverhältnissen einen eigenen, besondern, unmittelbar individuellen Bezug gehabt hat.

Goethe, Maximen und Reflexionen VI.

Meinem väterlichen Freunde

Adolf Lasson

dem Berater und Förderer meiner Studien

Vorwort zur ersten Auflage

Die Psalmenerklärungen, die ich hiermit dem Publikum vorlege, sind bereits zum größten Teil in den letzten drei Jahren in einigen Zeitschriften Deutschlands und Nordamerikas veröffentlicht worden.

Nur eine Auswahl aus dem Psalmenbuche ist es, was ich bringe: alle Psalmen in der hier angewandten Weise zu behandeln, wäre sicherlich für die Geduld des Lesers zu viel gewesen. Denn wer hier in den Zauberwald orientalischer Poesie zu kommen erwartet, wo seltsam phantastische Blumen duften, wird von den meisten Psalmen schwer enttäuscht werden: sie sind weit eher den schlichten Kindern des Feldes zu vergleichen, die man leicht übersieht, die aber dem, der sie genauer betrachtet und liebgewinnt, oft eine eigentümliche und meistens eine zarte, liebliche oder schlicht-majestätische Schönheit zeigen. Sie sind mit wenigen Ausnahmen nicht Erzeugnisse großer, origineller Dichterpersönlichkeiten, sondern religiöse Volkspoesie: was einfache Männer des Volkes gesungen und gebetet, ist hier verzeichnet. Darum sind sie auch einander so ähnlich; und wer viele hintereinander liest, dem möchten sie leicht eintönig erscheinen. Bei der Auswahl habe ich mich für diejenigen Psalmen entschieden, die religiös und ästhetisch die wertvollsten sind, deren Verständnis ferner unserer Empfindungsweise nicht allzufern liegt, und deren Text einigermaßen gut erhalten ist. Denn freilich ist der Text des Psalters, wie es in Volksliederbüchern zu geschehen pflegt, oft recht verwahrlost; und manche Psalmen, die ich wegen ihres religiösen Wertes gern aufgenommen hätte*), mußte ich doch fortlassen, weil der Zustand des Textes eine Übersetzung und Erklärung verbietet. Daß es gerade die kleinen und kleinsten Gedichte des Psalters sind, die der Leser in dieser Auswahl findet, erklärt sich daraus, daß sich gerade unter ihnen so viele Klein-

*) Z. B. den bekannten Ps. 73.

odien befinden. Der hebräische Geist ist nicht eigentlich für umfangreiche künstlerische Schöpfungen angelegt; je kleiner der Bezirk ist, in dem er sich ergeht, um so köstlicher ist oft seine Frucht. — Einiges wenige aus anderen Büchern, den Psalmen der Art nach zugehörig, habe ich in die Sammlung mitaufgenommen.

Der deutsche evangelische Laie liest die Bibel in der Lutherschen Übersetzung und pflegt noch immer neben dieser keine andere zu kennen. Aber trotz des unermeßlichen historischen Verdienstes dieser klassischen Übersetzung muß es doch immer wieder gesagt werden, daß der Moderne daraus eine wissenschaftlich genügende Kenntnis der biblischen Schriften nicht gewinnen kann. Wir verstehen gegenwärtig den Text an vielen Stellen besser und vermögen, ihn richtiger und genauer zu übersetzen. Unsere Gemeinde bedarf also je länger je mehr einer neuen deutschen Bibelübersetzung, die die Ergebnisse der Jahrhunderte langen, unermüdlichen Bibelforschung bucht. Die Kautzsch'sche Bibelübersetzung hat nicht den Zweck, diese Lücke auszufüllen, sondern will zunächst wissenschaftlichen Interessen dienen; sie wird sich daher schwerlich weit über gelehrte Kreise hinaus verbreiten; denn sie ist bei all ihrer wörtlichen Genauigkeit und peinlichen Zuverlässigkeit, ja gerade deshalb an vielen Stellen allzunüchtern; sie ist vielfach keine künstlerische Kopie des Originals, sondern nur eine exakte Photographie. Demnach mußte es meine Aufgabe sein, den Erklärungen eine eigene Übersetzung voranzustellen. Wer diese mit der Lutherschen vergleicht, wird erkennen, daß ich bestrebt war, von ihr (wie von anderen aus neuerer und neuester Zeit, auch von der Kautzsch'schen) zu lernen. Gewiß ist es ein undankbares Geschäft, nach Luther die Bibel ins Deutsche zu übersetzen. Kein Moderner — es müßte denn Wellhausen sein, dem wir eine ausgezeichnete, kongeniale Übersetzung der kleinen Propheten verdanken — darf hoffen, Kraft und Wärme des Lutherschen Ausdrucks zu erreichen. Möge aber der Laie, der die vorliegende an der Lutherschen Übersetzung messen will, wenigstens nicht solche Stellen wählen, die er von der Schule her auswendig weiß, wo er also jede Abweichung — und wenn es auch, objektiv genommen, eine deutliche Verbesserung ist, ja, wenn er den

Lutherschen Ausdruck auch gar nicht versteht, — nur als eine Verschlechterung empfindet.

Im Text ist von der das Verständnis vielfach störenden Verseinteilung der Bibel abgesehen, und die rhythmische Gliederung durch Einrücken und Zwischenräume bezeichnet worden*), so daß die Zeilen, Halbzeilen und Strophen dem Auge hervortreten.

Die Erklärungen, die dem Text hinzugefügt sind, sollen wissenschaftlicher Art sein, wenn auch in allgemein verständlicher Form. Sie haben also — dies sei ausdrücklich gesagt, damit der Leser nicht enttäuscht werde, — nicht den Zweck der Erbauung. Ihre Absicht ist vielmehr keine andere als diese, die Psalmen zum Reden zu bringen; wenn ich es freilich auch für selbstverständlich halte, daß der fromme Leser der Gegenwart, der diese Töne der Vorzeit gehört hat, die antike Melodie in die Tonart unserer Zeit transponiert. Aber nicht der Gegenwart will dies Büchlein dienen, sondern der Vergangenheit. Es wünscht sich Leser, die den guten Willen haben, von allem Heutigen, auch von sich selbst zunächst einmal abzusehen und sich in jene Vorwelt zu versenken. Darum ist alles, was nicht unmittelbar dem Verständnis der Psalmen dient, in den Erklärungen zurückgedrängt worden. Mancherlei Fragen, die gegenwärtig von den Forschern vielfach behandelt werden, ja auch solche, die manchen vielleicht als die Hauptsache in der Psalmenforschung erscheinen, sind von mir übergangen oder nur gestreift worden, so besonders alle kritischen und chronologischen Probleme. Die Frage, wann und von wem der Psalm verfaßt worden sei, hat doch nur untergeordneten Wert neben der bei weitem wichtigeren, was er bedeute. Den Hauptton aber in dieser Erklärung des Sinns der Psalmen trägt, wie es sich gebührt, ihre Religion. Die Frömmigkeit der Psalmisten dem modernen Leser deutlich zu machen und ans Herz zu legen, das ist mein eigentliches Ziel gewesen. Vielfach habe ich, um den Sinn der einzelnen religiösen Sätze festzustellen, die Geschichte des

*) Beim „Doppeldreier", „Siebener" und „Fünfer" (nach dem Sprachgebrauch von Sievers) ist der zweite Halbvers eingerückt, beim „Sechser" das zweite und dritte Glied; beim „Vierer" ist die Zäsur durch einen Zwischenraum gekennzeichnet.

Gedankens in Israel erzählt und einige Male auch Analogien aus andern Religionen und Völkern herangezogen. — In zweiter Linie kam es darauf an, den ästhetisch-literarischen Charakter dieser Gedichte zu beschreiben: das ist eine Arbeit, die in Deutschland noch kaum systematisch in Angriff genommen worden ist; in dieser Beziehung aber ist, wenn ich recht sehe, das erste Erfordernis, die literarischen Gattungen, zu denen die einzelnen Psalmen gehören, zu erkennen, ihre Hauptmerkmale zu finden und ihre Geschichte zu schreiben*). — Die einzelnen Psalmenerklärungen habe ich absichtlich so gehalten, daß jede für sich lesbar sein soll, wenn ich auch der Übersicht wegen diejenige Anordnung beibehalten habe, die die Lieder mehr oder weniger zufällig im Psalter haben. Damit aber der Leser bei seiner Lektüre nicht an diese Ordnung gebunden werde, habe ich es vermieden, von einer Erklärung auf die andere zu verweisen, und lieber einige kleinere Wiederholungen, die sich nicht ganz vermeiden ließen, mit in den Kauf genommen. Möge der Leser im Büchlein nach Stimmung und Laune blättern, wie man in einer Gedichtsammlung hin- und herschlägt. Daß er gerade mit den beiden ersten Psalmen beginne, würde ich ihm nicht raten, da der erste ohne sonderliche künstlerische Schönheit, und der zweite für den heutigen Leser schwer verständlich ist.

Von meinen Vorgängern in der Psalmenerklärung habe ich, wie es selbstverständlich ist, so viel gelernt, wie ich irgend konnte, und erkenne das mit Dankbarkeit an. Daß ich sie trotzdem im Text gar nicht und auch in den Anmerkungen nur ganz selten zitiert habe, war durch den Charakter des Büchleins ebenso motiviert, wie ich mich auch der wissenschaftlichen Polemik fast ganz enthalten und nur selten eine von der meinigen abweichende Auslegung erwähnt habe. Der Kenner wird oft genug zwischen den Zeilen lesen, wo ich die eine Meinung stillschweigend ablehne und mich für die andere entscheide. Einige der in der Gegenwart beliebten, ja geradezu zur Mode gewordenen Meinungen, wie z. B. die Erklärung des „Ich"s der Psalmen als der „Gemeinde", habe ich, weil

*) Meine literaturgeschichtlichen Ergebnisse für die Psalmen denke ich an anderer Stelle niederzulegen und werde daselbst auch Gelegenheit haben, mich über die kritischen Probleme sowie über das „Ich" der Psalmen ausführlich auszusprechen.

ich sie für gänzlich verfehlt halte, kaum erwähnt; sie zu widerlegen, war hier nicht die Stätte.

In den Anmerkungen habe ich an denjenigen Stellen, an denen die Übersetzung von dem überlieferten hebräischen Text abweicht, diejenige hebräische Lesart angegeben, der ich gefolgt bin; ferner habe ich für denjenigen meiner Leser, der die in den Erklärungen gegebenen Ausführungen weiter verfolgen möchte, einige Bibelstellen mitgeteilt, auf die sich die vorgetragenen Behauptungen gründen; schließlich ist noch einiges gelehrte Material, womit ich den Text nicht beschweren wollte, hinzugefügt worden.

Es ist ein stilles Buch, das ich dem Leser darbiete; es schreit nicht auf der Gasse und wünscht keine Sensation. In guten Stunden liebevoller Versenkung sind diese Erklärungen geschrieben worden; mögen sie freundliche und verständnisvolle Leser finden!

Berlin-Friedenau, 13. Oktober 1903

Hermann Gunkel

Vorwort zur zweiten Auflage

In der zweiten Auflage habe ich die deutsche Übersetzung hier und da schärfer rhythmisiert, wenngleich ich auch dies Mal eine „poetische Übersetzung" noch nicht erstrebt habe; ferner sind einige Stellen der Auslegung, mehrere davon nach den Vorschlägen von Herrn Privatdozenten Dr. Greßmann in Kiel, verbessert worden. Vermehrt habe ich die literaturgeschichtlichen Beobachtungen sowie besonders die ägyptischen und babylonischen Parallelen, letztere z. T. nach den Angaben von Herrn Professor Zimmern in Leipzig. Vollständigkeit habe ich darin auch diesmal nicht gewollt; es würde mir genügen, wenn der Leser den Eindruck bekäme, wie sehr uns eine literaturgeschichtliche Betrachtung der Psalmen not tut, und wievieles in den biblischen Psalmen eine Analogie, besonders in den babylonischen Liedern hat. Jetzt ist die Zeit noch nicht da, aber sie wird einst kommen, wo man die hebräischen Psalmen im Zusammenhang mit den ägyptischen und babylonischen erklären wird. Einstweilen gibt es in der alttestamentlichen Wissenschaft nicht leicht eine dringendere Aufgabe als die einer systematischen Vergleichung der babylonischen und hebräischen religiösen Lyrik, eine Aufgabe, die freilich nur dann gelöst werden kann, wenn sie ohne jede Voreingenommenheit und mit allen Mitteln der modernen Religions- und Literaturgeschichte bearbeitet wird.

Die Resultate meiner literaturgeschichtlichen Forschungen in den Psalmen habe ich in einer demnächst in der „Kultur der Gegenwart" erscheinenden, allerdings nur ganz skizzenhaften „Israelitisch-jüdischen Literaturgeschichte des Altertums" niedergelegt, worauf ich vielleicht hier verweisen darf.

Berlin-Friedenau, 28. Juni 1905

Hermann Gunkel

Inhaltsverzeichnis

Psalm	1	S.	1— 7.	Psalm	91	S.	161—171.
„	2	„	7— 20.	„	95	„	171—176.
„	8	„	21— 25.	„	97	„	177—184.
„	19, 2—7	„	25— 29.	„	103	„	184—192.
„	19, 8—15	„	30— 36.	„	104	„	192—209.
„	20	„	36— 44.	„	114	„	209—213.
„	22	„	44— 60.	„	121	„	214—217.
„	23	„	60— 64.	„	122	„	218—222.
„	24	„	65— 71.	„	123	„	222—224.
„	26	„	71— 79.	„	124	„	224—227
„	29	„	79— 84.	„	125	„	228—229.
„	39	„	84— 90.	„	126	„	230—232.
„	42. 43	„	91— 98.	„	128	„	232—236.
„	45	„	98—109.	„	129	„	237—240.
„	46	„	109—113.	„	130	„	240—243.
„	50	„	114—125.	„	131	„	243—245.
„	51	„	125—137.	„	137	„	245—250.
„	79	„	137—145.	„	139	„	250—260.
„	82	„	145—151.	„	149	„	260—264.
„	85	„	151—156.	1. Sam. 2, 1—10		„	265—272.
„	90	„	156—161.	Jonas 2, 2—10		„	273—280.

Verzeichnis wichtiger religions- und literaturgeschichtlicher Gegenstände ꝛc. S. 281—289.

Druckfehler.

S. 15 Z. 23 v. o. statt „übegibt“ lese man „übergibt“.
„ 15 A. 2) statt „Ps. 89$_{82}$“ lese man „Ps. 89$_{28}$“.
„ 40 Z. 4 v. u. statt „dem“ lese man „den“.
„ 41 A. 3) statt „2. Sam. 1$_{21}$“ lese man „2. Sam. 1$_{27}$“.
„ 54 A. 1) statt „Ps. 69$_{3}$“ lese man „Ps. 69$_{31}$“.
„ 54 A. 7) statt „Ps. 29$_{12}$“ lese man „Ps. 29$_{1.\ 2}$.“.
„ 82 Z. 3 v. o. statt „Israel“ lese man „Israels“.
„ 110 A. 3) statt „Jes. 17$_{12–24}$“ lese man „Jes. 17$_{12–14}$“.
„ 136 A. 3) statt „2. Sam.“ lese man 1. Sam.“
„ 139 A. 3) statt „63$_{7}$ ff.“ lese man „63$_{15}$ ff.“
„ 151 A. 1 statt „Ps. Sal. 11$_{9}$“ lese man „Ps. Sal. 11$_{8.\ 9}$.“
„ 155 A. 4) statt „97$_{3}$“ lese man „97$_{2}$“.
„ 163 müssen Anm. 1 und 2 die Nummern tauschen.
„ 228 Z. 15 v. o. statt „krummem“ lese man „krummen“.
„ 228 Z. 1 v. u. und
„ 235 Z. 1 v. u. statt „Ps. 138$_{8}$“ lese man „Ps. 139$_{8}$“.

Der Fromme und der Gottlose.

Psalm 1.

Heil dem Manne,
der nimmer wandelt
in der Gottlosen Rat;
auf der Sünder Weg nicht tritt,
in der Spötter Kreise nicht sitzt;
sondern hat an Jahve[1]) seine Lust[2])
und sinnt über's Gesetz Tag und Nacht.
Der ist wie ein Baum, gepflanzt
an Wasserrinnen,
der seine Früchte
bringt zur Zeit,
und deß Laub nicht welkt[3]).

Nicht also die Frevler,
nein, wie die Spreu,
die der Wind verweht.
Drum bleiben die Frevler nicht im Gericht,
und die Sünder in der Gerechten Gemeinde;
denn Jahve kennt der Gerechten Weg,
doch der Frevler Weg ist Verderben.

Der Psalm stellt das Geschick des Frommen und des Gottlosen einander gegenüber; es ist der Vergeltungsglaube, der in Israel von jeher seine Stätte gehabt[4]), und den dann besonders das „Judentum",

---

[1]) „Jahve" ist die richtige Aussprache des früher fälschlich ausgesprochenen „Jehova". — [2]) So ist wohl aus stilistischen und metrischen Gründen anstatt „an Jahves Gesetz" zu lesen. — [3]) Die Worte „und alles, was er tut, führt er hinaus", die das Bild des gedeihenden Baumes verlassen, sind wohl Zusatz. — [4]) Vgl. z. B. 2. Sam. 3 39.

d. h. die Zeit nach der babylonischen Gefangenschaft, gepflegt hat, den das Lied in einfachen Worten ausspricht, der Glaube, daß es den Guten gut gehen müsse und den Bösen schlecht. Nicht ohne Grund ist dies Gedicht wie ein Vorwort dem übrigen Psalter vorangestellt, in dem der Vergeltungsglaube eine so große Rolle spielt: ehe wir im Psalter die Frommen beten, klagen und jubeln hören, vernehmen wir hier den allgemeinen Satz, der Kern und Stern ihrer Frömmigkeit ist. — Zunächst schildert der Dichter den Frommen. Die Form, in die er hier seine Gedanken kleidet, ist die des Segenspruches: das ist eine beliebte Form, in der man den Lohn einer Tugend im alten Israel darstellt [1]) und gern beginnen die Dichter ihre Gedichte mit einem solchen Glück bedeutenden Worte. Die erste Eigenschaft des Frommen aber, die der Psalm nennt, ist eine negative, daß er sich schlechterdings und in jeder Beziehung von den Gottlosen fernhält: das Judentum, in beständiger Gefahr, durch die Berührung mit den Heiden und mit abtrünnigen Volksgenossen seine Religion zu verlieren, hat sich nur durch mehrfache Separationen verteidigen können und hat daher seinen Bekennern keine Pflicht so eingeschärft, als die, sich vor der Ansteckung durch die „Gottlosen" zu hüten. Man erinnere sich an die Scheu der Pharisäer, mit den „Sündern" zu verkehren. Der Psalmist macht diese völlige Trennung des Gerechten von den Frevlern klar, indem er diesen Gedanken dreimal in parallelen Sätzen variiert; im Gehen (Wandeln) und Stehen (Treten) und Sitzen läßt sich der Fromme mit ihnen nicht ein. Die Bilder der ersten beiden Sätze sind ziemlich blaß: „Weg" ist ein häufiges Wort für „Lebensweise" und „Rat" nur ein konkreter Ausdruck für „Ge-

[1]) Vgl. Ps. 91 1 128 1 und unsere Bemerkungen zu Ps. 91 1.

sinnung". Etwas farbiger ist der dritte Satz: wo die Frivolen, die Spötter, etwa beim Trinken, zusammensitzen und sich über Gott und Gottesfurcht und die Frommen lustig machen, da macht er nicht mit. Wir können uns die Gesinnung dieser Spötter nach sonstigen Anspielungen vorstellen: es sind Weltmenschen, die nur an irdische Mittel denken; der Satz, den sie besonders verspotten, ist gerade der, den der Psalm verkündigt, daß man durch Gottesfurcht zu allen guten Dingen komme; der Augenschein lehrt — so spotten sie —, daß es manchem Frommen schlecht geht und manchem, der nach Gott nicht fragt, recht gut. — Positiv aber wird der Fromme geschildert als Liebhaber des Gesetzes; der denkt nicht an Geld und Geldesgewinn, sondern verwendet seine ganze Zeit darauf, das Gesetz zu studieren, um Gottes Willen immer besser zu lernen; so könnte man ihn malen, wie er des Abends nach der Arbeit beim Schein seines Lämpchens in der Rolle liest. Es gibt im Buche des Jeremias[1]) ein sehr ähnliches, den Psalm an poetischer Anschaulichkeit übrigens bei weitem übertreffendes Gedicht vom Glück des Frommen; dort heißt es von ihm, daß er „Jahve vertraut", hier, daß er im Gesetze liest; sicherlich ein bezeichnender Unterschied: der Psalm stammt aus der Zeit, da das geschriebene Gesetz die Frömmigkeit bestimmte, also aus der Zeit nach dem Untergange des Staates und der großen Prophetie. Es ist in der Geschichte der Religionen ein nicht ganz selten zu beobachtender Vorgang, daß die Religion, nachdem sie durch erhabene Propheten einen gewaltigen Aufschwung genommen hat, sich dann in der Form der heiligen Institution, des Gesetzes verfestigt und aus den Schriften der klassischen Vergangenheit einen Kanon bildet, der von nun an als die göttliche Offenbarung verehrt

1) Jer. 17 7 ff.

wird. Einen solchen Kanon heiliger Schriften hat nicht nur das Judentum in seinem „Gesetz" und das Christentum in der Bibel, sondern auch der Islam in seinem „vom Himmel gefallenen" Koran und ebenso der Parsismus wie der Buddhismus. In solchen Zeiten ist Frömmigkeit innige Vertrautheit mit dem Buchstaben der heiligen Schrift; das wird hier für das Judentum in bezeichnender Weise ausgesprochen.[1]) — Diesem Tun des Gerechten stellt der Psalmist den Segen entgegen, den er dafür von Gott erhält. Das im dürren Orient besonders eindrucksvolle Bild vom grünenden und fruchttragenden Baume, der von der Hand des Gärtners wohlbedachtsam an Wasserrinnen (Bewässerungsgräben), verpflanzt ist, ist nicht sowohl in Palästina, als in Ägypten und Babylonien zu Hause[2]). Das Bild ist vielleicht eine Abschwächung eines ursprünglicheren, mythologischen vom Lebensbaume, der im Paradiese Gottes an Lebenswassern steht und ewiges Leben in sich hat[3]).

Der zweite Teil handelt über den Gottlosen. Begreiflich ist, daß es der fromme Dichter verschmäht, die geheimen Gedanken des Gottlosen darzustellen: auch wenn er die psychologische Kraft zu solcher Schilderung haben würde, so würde er es doch weit von sich weisen, sich auf so schlimme Dinge einzulassen. Er schreibt ja nicht zur sachlichen Belehrung des Lesers, sondern um ihn von der Gottlosigkeit abzuschrecken. So kommt es, daß er hier nicht den Gottlosen beschreibt, sondern nur sein böses Geschick. Auch sonst erhalten wir in den Psalmen, so oft wir auch von „den Frevlern" hören, wenig intime Schilderungen, die uns in die Lebensauffassung dieser Kreise versetzen. Wir haben also auch nur ein ungefähres Bild von ihnen. Wir dürfen

1) Vgl. Bousset, Wesen der Religion S. 146 f. — 2) Vgl. Baethgen zur Stelle. — 3) Vgl. Offenb. Joh. 22 2, Hesek. 47 12 und die nachkanonischen „Psalmen Salomos" 14 3.

etwa folgendes sagen: während die Religion des ältesten Israel in ihren wesentlichen Zügen eine Nationalreligion war, in der jeder Volksangehöriger selbstverständlich auch ein Religionsangehöriger ist, kann, so liegt es in der Natur der Dinge, die tiefe Frömmigkeit, wie sie in den Psalmen gefordert wird, die ausschließliche Richtung des ganzen Lebens auf Gott nur Sache kleiner Kreise sein. So stehen im Judentum neben den Frommen die Weltkinder, die ihrer Abstammung nach Juden sind, aber über jüdische Frömmigkeit frivol denken und im Halten des Gesetzes lässig sind. So sehr nun auch der Jude selbst, der diese Dinge erlebte, sich darüber ärgerte und den „Gottlosen" von Herzen den Untergang wünschte, so können doch wir, die wir auf höherer Warte stehen, erkennen, daß dieser Riß, der damals durch das jüdische Volk ging, eine gesetzmäßige Erscheinung ist: so geschieht es jedes Mal, wenn sich eine Nationalreligion auf diejenige höhere Stufe erhebt, in der nicht mehr die Volksangehörigkeit, sondern das Bekenntnis, der Glaube, die Gesinnung über die Stellung zu Gott entscheidet. So treffen wir auch in den persischen Religionsurkunden auf den Gegensatz zwischen Bekennern und Zweiflern, Leugnern und Gläubigen[1]). Man denke, um sich diesen Gegensatz anschaulich zu machen an den Kampf der „Pietisten" und der „Weltkinder" im 18. Jahrhundert. Ein besonderes Unglück des Judentums, bis auf diesen Tag, ist, daß diese unsicheren Elemente gerade aus den Kreisen der Mächtigen und Reichen hervorgehen, die im Verkehr mit ausländischen Standesgenossen die fremden Sitten und Anschauungen übernehmen und so beständig vom Judentum abblättern. Deutlich werden uns diese Verhältnisse besonders zur Zeit der griechischen Herrschaft, wo die „Gottlosen" die Helleniſten

1) Vgl. Bousset, Wesen der Religion S. 145.

sind. Ganz Ähnliches aber muß schon im Perserreich und kann schon vor dem Exil bestanden haben. — Der Psalmist beschreibt das Geschick solcher Frevler: einen plötzlichen, schrecklichen, endgültigen Untergang. Für ein solches Ende mit Schrecken ist das Bild von der Spreu sehr beliebt; man pflegt im Orient die Körner von der Spreu zu sondern, indem man sie auf hochgelegenen, zugigen Tennen gegen den Wind wirft; dann faßt der Wind die Spreu und trägt sie davon, hin in die Lande.

Nun die Anwendung. Gegenwärtig ist der Schmerz der Frommen, daß in Israel so viel Spreu unter den Körnern liegt, so viel Gottlose unter den Gerechten. Aber einst hält Jahve Gericht über Israel und trennt die Gottlosen und die Frommen: da bleiben die Frommen bestehen, die Gottlosen aber gehen dahin; so wird Israel werden, was es nach Gottes Willen sein soll, eine „Gemeinde der Gerechten". Das ist die Hoffnung der Frommen. — Und nun zum Schluß noch einmal der allgemeine Satz: Gott kümmert sich um den Frommen! Manchmal mag es ja so aussehen, als ob Gott gegen Gut und Böse gleichgültig sei, wenn der Fromme in Nöten und Ängsten verkommt, der Gottlose aber gedeiht. Aber glaubt das nicht! Verzweifelt nicht! Gott kümmert sich um den Weg der Frommen, aber der Gottlosen Weg führt in den Abgrund.

Seiner Form nach ist der Psalm kein eigentliches Lied zu nennen, sondern ein Lehrgedicht mit lyrischem Anflug. Der Psalm ist sicherlich kein großes originelles Werk, Gedanken und Ausdruck sind blaß und bewegen sich in ziemlich ausgefahrenen Gleisen. Der Hauptgedanke, das Geschick des Frommen und Gottlosen, wird in den Psalmen und sonst an vielen Stellen ausgesprochen[1]); und auch die Bilder vom grünenden

[1]) Klassische Stellen dafür sind 2. Mose 20 5. 6 und Hesek. 18.

Baum[1]) und von der Spreu[2]) sind recht geläufig. Dennoch sind die Worte des anspruchslosen Psalms in ihrer Schlichtheit anmutig und eindrücklich, und durch ihre Stellung am Anfang des Psalters fast klassisch geworden. — Die Vergeltungslehre, wie sie der Psalm ausspricht, ist nach unsern Begriffen zu äußerlich: wir werden unser Herz schwerlich an den Glauben hängen, daß Frömmigkeit und äußeres Wohlergehen immer Hand in Hand gehen; und doch liegt dieser Lehre eine tiefe Grundüberzeugung aller Religion zugrunde, die Überzeugung, daß die Frömmigkeit eine Frucht haben muß, daß die Religion nicht nur etwas Subjektives ist, sondern daß der Fromme das Eingreifen einer Hand von oben erfährt.

Der Triumph des Gesalbten.

Psalm 2.

Warum toben die Heiden
und lärmen[3]) die Völker vergeblich?
Könige der Erde beraten sich[4]),
Fürsten verschwören sich zusammen
wider Jahve und seinen Gesalbten!
„Laßt uns ihre Stricke zerreißen,
ihre Joche[5]) von uns werfen!“

Der im Himmel wohnet, lacht;
der Herr spottet ihrer.
Einst aber spricht er zu ihnen im Zorn,
wird im Grimme sie schrecken!

1) Vgl. Ps. 52$_{10}$ 92$_{13}$ u. a. — 2) Vgl. Ps. 35$_5$, Hiob 21$_{18}$, Jes 17$_{13}$ u. a. — 3) jehemu vgl. Ps. 83$_3$ 39$_7$ — 4) jithjā'aṣu vgl. Ps. 83$_4$. — 5) 'ullothemo nach LXX und Peš.

„Ich aber bin als sein König bestellt[1])
über Zion, seinen[2]) heiligen Berg!
Ich will Jahves Spruch[3]) verkünden:
Er sprach zu mir: du bist mein Sohn;
ich selbst hab' dich heute gezeugt!
Bitte[4]), so geb' ich dir Völker zum Erbe,
zum Besitz die Enden der Welt!
Du darfst sie mit eisernem Stabe zermalmen,
wie Töpfergeschirr sie zertrümmern!"

Nun aber, ihr Könige, seid klug;
laßt euch warnen, ihr Richter der Erde!
Dienet Jahve in Furcht,
erbebet[5]) mit Zittern . . . . . [6])!
Daß er nicht zürne, und ihr umkommt auf dem Wege,
denn bald wird entbrennen sein Zorn!
Heil allen, die sich bergen bei ihm!

Die ersten Verse des Gedichts versetzen uns in einen Aufruhr der Völker, der Könige der Erde. Bisher sind sie Jahve und seinem Gesalbten untertänig gewesen; deren Joch haben sie getragen. Aber nun wollen sie sich empören; sie lärmen und toben. — Den Sänger aber ergreift kein Schrecken! In dem ungeheuren Tosen, von dem die ganze Erde widerhallt, grauft es seiner Seele nicht! Der Triumph seines Gottes ist ihm gewiß. Ja, er begreift es nicht, wie sie so töricht sein konnten, an Aufruhr zu denken — gegen Jahve und seinen Gesalbten! Verwundert fragt er: wozu all' dies vergebliche Toben?

Inhalt und Form dieser Exposition des Gedichtes zeigen uns, daß der Psalm zur prophetischen Lyrik gehört. Die Propheten weissagen oft, daß der letzten seligen Zeit ein furchtbarer Ansturm der Völker gegen

---

[1]) nissachti malko vgl. LXX; ist vielleicht an Wurzel such zu denken? — [2]) qodšo nach LXX. — [3]) eth-ḥoq. — [4]) mimmenni überlädt den Vers. — [5]) wehilu. — [6]) Die übergangenen Worte, die ursprünglich wohl zum Vorhergehenden, nicht zum Folgenden gehört haben, sind unübersetzbar; der Text ist verderbt. —

Jerusalem vorangeht; Gog, König von Magog, so heißt es z. B. bei Hesekiel[1]), wird die Völker des Nordens gegen Zion führen. In solchen Schilderungen hören wir auch, daß die Anstürmenden „toben" wie ein aufgeregtes Meer[2]); das ist ein Zug, der eine lange Vorgeschichte hat: es war ursprünglich das furchtbar gährende und tosende Urmeer, das vor der Schöpfung die Erde beherrscht hat[3]), und das nach der Weissagung am Ende der Tage wieder seine brüllenden Wogen über die Erde ergießen soll[4]). Auch von dem bösen Plan, den die Heiden fassen, ist manchmal die Rede[5]). Die ältere Prophetie in Israel hat solche Weissagungen auf den jeweiligen Gegner und Unterdrücker des Volkes, auf Assur, Ägypten, die Chaldäer gedeutet; für eine spätere Richtung in der Prophetie ist charakteristisch, daß sie, wie unser Psalm, von „den Völkern" im allgemeinen redet.[6])

Auch die Form dieser Verse ist die prophetische. Propheten haben es geliebt, die ganze Wucht des Zukunftsbildes in den engen Rahmen eines kleinen Gedichtes zu zwängen[7]). Die frommen Dichter haben diese überaus eindrucksvolle prophetisch-lyrische Gattung übernommen; so finden sich in dem Psalter solcher „eschatologischen Psalmen" nicht wenige[8]); kein Wunder, daß diese Gedichte, Nachahmungen der grandiosen prophetischen Visionen, auf uns so gewaltigen Eindruck machen. Ein Musterbeispiel prophetischer Redeweise und daher von hinreißender Wirkung ist dieser schwungvolle Psalm. Mit jähem Einsatz beginnt das Gedicht: der Dichter sagt nicht, daß er die Völker toben hört,

---

1) Vgl. Hesek. 38. 39. — 2) Vgl. Jes. 17 12. — 3) Vgl. Ps. 104 6 ff. — 4) Vgl. Ps. 46 4. — 5) Vgl. Hesek. 38 10. — 6) So zuerst Jes. 17 12, weshalb es also nicht angeht, den Psalm aus diesem Grunde für „nachexilisch" zu erklären. — 7) Beispiele sind: Jes. 14 24–27 17 12–14, Amos 1 2. — 8) Vgl. Ps. 46. 82. 97. 149.

sondern er beginnt sogleich damit, daß er sich über ihr Lärmen verwundert. Das ist prophetischer Stil, der es liebt, sofort mitten in die Situation zu führen; so entspricht es ursprünglich der geheimnisvollen Erfahrung des Gottesmannes: plötzlich, unerwartet steht das göttliche Gesicht vor seinen Augen. Auch daß ein Tosen und Lärmen das erste ist, wovon das Gedicht handelt, hat in der Prophetie Analogien: was der Prophet in der Verzückung zuerst wahrnimmt, ist manchmal ein ungeheures Getöse[1]). Das Tosen ganzer Völker, ja der Völker insgesamt, hört kein gewöhnliches irdisches Ohr; solcher Schall dringt nur an den Gottesmann, dem Gott das Ohr aufgeschlossen hat. Hier redet der Dichter davon mit großartig wirkender, poetischer Fiktion. Charakteristisch prophetisch ist ferner, daß eine ganze Reihe von Reden, meist ohne ausdrückliche Einführung, in das Gedicht eingeflochten sind, wodurch das Ganze ungemein an Lebhaftigkeit gewinnt: so enthält dieser Psalm die Rede der Heiden, die Worte des Königs von Zion und das Orakel Gottes an den König. Solche Reden hat ursprünglich der prophetische Seher wirklich gehört. Auch daß der Psalmist sich mit eigenen Worten in die Szene einmischt, wie es hier am Anfang und Schluß geschieht, ist prophetisch: so lebendig sieht der Prophet das Offenbarte vor Augen, daß es ihm natürlich ist, selber mit einzugreifen und die eigenen Gedanken und Empfindungen auszusprechen. Speziell die Frage, mit der das Gedicht beginnt, ist eine sehr beliebte Form prophetischer Redeweise; der Seher, staunend über die ungewohnte Erscheinung, die er vor Augen sieht, fragt, was sie bedeute[2]); nicht selten beginnt die prophetische Vision mit einer Frage[3]).

Der König wird „der Gesalbte Jahves"

---

[1]) Vgl. Jes. 17 12. — [2]) Z. B. Sach. 1 9 2 2. 4 4 4, Jer. 46 5 u. a. — [3]) Vgl. z. B. Jes. 22 1 63 1, Jer. 46 7.

genannt; das ist der israelitische Ehrenname des Königs, der bei seiner Thronbesteigung von Priesters Hand an heiligem Orte mit heiligem Öle gesalbt und so Jahve geheiligt worden ist, und der daher als „Jahves Gesalbter" in Gottes besonderem Schutze steht[1]): ein Verbrechen gegen den geweihten König wäre zugleich ein Frevel gegen Gott. So wird das Wort „der Gesalbte" auch hier mit vollem Pathos ausgesprochen: ein Angriff gegen Jahve und gegen den, der Jahve am nächsten steht, muß notwendig scheitern!

Die „Stricke" und „Joche" sind ein beliebtes Bild für Fremdherrschaft: dem Stier liegt das Joch auf dem Nacken, das mit einem Strick befestigt ist; wenn er sich frei macht, zerreißt er den Strick und wirft das Joch von sich.

Dieser ersten Strophe von der Empörung der Heiden stellt die zweite mit plötzlichem Szenenwechsel Jahves Tun entgegen. Alle diese scheinbar so gewaltigen Völkerbewegungen sind nichtig! Auf das Brausen und Tosen einer ganzen Welt antwortet Gott nur mit einem Lachen! Der im Himmel thronet, schaut hernieder auf dies Geschlecht der Zwerge, das sich gegen ihn empören will. Ihm wird nicht bange. Er lacht und höhnt über diese ohnmächtigen Versuche! — Daß Jahve hier „der im Himmel Thronende" genannt wird, malt also seine göttliche Erhabenheit über alle Attentate irdischer Menschen. Daß er „lacht" und „höhnt", ist nach unsern Anschauungen eine gar zu krasse Vermenschlichung; die alte Religion aber ertrug es noch, daß man Gott so starken Affekt zuschrieb, und hatte eben deshalb Schwung und Kraft.

Einst aber, so fährt der Psalm fort, wird er schrecklich dreinfahren. „Einst", — wann die Stunde gekommen ist, die er sich vorgenommen hat, „an jenem Tage", wie die Propheten sagen. Dann wird er

1) Vgl. 1. Sam. 24₇ 26₉.

Donnerworte gegen sie sprechen, daß sie in sinnverwirrendem Schrecken auseinanderstieben. Dies „Schelten" Gottes, ebenso wie der grause Gottesschrecken und die wirre Flucht der Feinde sind ein Stück prophetischer Eschatologie[1]).

Hiermit bricht das Bild zunächst ab; was mit den Feinden letztlich geschehen soll, sagt erst der Schluß der folgenden Strophe und der des ganzen Gedichtes. Wiederum springt das Gedicht mit jähem Wechsel um; es erschallt eine Rede; wessen Worte es sind, wird nicht gesagt, wird aber nach kurzem deutlich; es sind die Worte des Königs von Zion. Dies Hin- und Herfahren der Rede ist eine charakteristische Eigenschaft prophetischen Stils: die ganze Unruhe, die flackernde Leidenschaft prophetischen Geistes prägt sich in dieser Redeweise aus. Doch haben die Propheten die Kunst geübt, aus solchen, wie es scheint, ohne Ordnung zusammengeworfenen, leidenschaftlich aufgetürmten Massen doch eine höhere Einheit zu schaffen[2]). Der Psalmist hat sie von ihnen gelernt; die einzelnen Teile seines Gedichtes, so verschiedenartig sie auf den ersten Blick zu sein scheinen, bilden doch ein wohlerwogenes Ganze. — Dem lärmenden Gewühl der Feinde tritt der König von Zion entgegen: den Empörern gegenüber beruft er sich auf sein Recht! Hoch und stolz fährt seine Rede daher, wie sich das königlicher Majestät wohl geziemt: sein erstes Wort ist: „aber Ich!" Ich bin der König; der König, von Jahve bestellt, über Zion zu herrschen! Was wollt ihr, ihr frechen Vermessenen? Wie könnt ihr es wagen, gegen Jahves König euch zu erheben? Mit besonderem Nachdruck nennt der Dichter die Residenz: Zion, den heiligen Berg! Das ist das große Heiligtum Gottes, und, wie die Propheten verkünden, Jahves Asyl in den kommenden

[1]) Vgl. Jes. 17$_{13}$; — [2]) Vgl. z. B. Jes. 13. 14.

großen Weltennöten, und der künftige Sitz des großen Reiches des Davidsohnes!

Und nun beweist der König sein Recht; er verkündet selbst das göttliche Orakel, das ihm die Weltherrschaft zuspricht. Wie die christliche Legende von Konstantin berichtet, daß er einst das Gesicht in den Wolken sah, das ihn auf den Kaiserthron berief: „in diesem Zeichen sollst du siegen!", so erzählt hier der König von Zion, wie Gott ihn zum Weltenherrn gemacht hat. Man hat im alten Israel geglaubt, daß der König inspiriert sei und Gottes Offenbarung vernehme[1]), und hat das speziell vom König der Endzeit gehofft[2]). Jahve hat den König, so lautet dieser Gottesspruch, *seinen Sohn* genannt; dem lieben Sohn wird er keinen Wunsch versagen; der darf, so hat es ihm Jahve zugesagt, selbst um die Weltherrschaft bitten!

Es fragt sich zunächst, in welchem Sinne der König von Zion hier *Jahves Sohn* heißt. Es ist ja unter den Völkern des Orients nichts Absonderliches, wenn der König Sohn eines Gottes genannt wird; so lesen wir in einer berühmten Inschrift des altbabylonischen Königs Hammurabi, daß Marduk, der Hauptgott Babels, ihn erzeugt habe[3]); und auch der ägyptische König ist der Sohn des Re oder des Amon[4]). Solche Behauptung kann in polytheistischen Völkern in eigentlichem Sinne gemeint sein: Pharao ist Re's Sohn „von seinem Leibe"[5]). Man denke an die Legende, die von Alexander dem Großen umging, daß er der Sohn des Zeus sei. So erzählte man sich auch in Ägypten, daß der neuen Königin der höchste Gott in Gestalt ihres Gatten nahe und mit ihr einen Sohn erzeuge,

---

1) Vgl. 1. Sam. 16 13; vgl. auch die „letzten Worte" Davids 2. Sam. 23 1 ff. — 2) Vgl. Jes. 11 2 ff., Psalm. Sam. 17 42. — 3) Schrader, Keilinschriftliche Bibliothek Bd. III, 1 S. 126. 127; andere Beispiele bei Jastrow, Religion Babyloniens und Assyriens Bd. I. S. 152. 212. — 4) Vgl. Erman, Ägypten S. 91. 525. — 5) Vgl. Erman, Ägypten S. 91.

der König in Ägypten sein soll[1]). Anders aber in Israel! Auch hier mag, wie an anderen Fürstenhöfen, der Titel eines Gottessohnes für den König im Gebrauch sein. Aber die hohe und reine Jahvereligion, die aller Mythologie abhold ist, erträgt es nicht, daß von eigentlichen Söhnen Jahves gesprochen werde: dieser Gott hat nicht Weib noch Kind! Wenn man also in Israel von Jahves Sohn oder Söhnen redet, so kann das nur in übertragenem Sinne geschehen; so heißt es in der Daviderzählung[2]), Gott wolle seinen Nachkommen ein Vater sein und väterlich für sie sorgen. Daß auch hier ein bildlicher Sinn gemeint ist, zeigt zunächst die Form des Gottesspruchs: die Worte „du bist mein Sohn", sind die Formel der Adoption. Wir kennen ähnliche Formeln des babylonischen Rechts[3]) und müssen annehmen, daß man im alten Israel adoptiert hat, indem man, natürlich vor Zeugen, dies Wort aussprach[4]). So hat also Jahve den König adoptiert. Das zeigt auch die parallele Zeile: „ich selbst habe dich heute gezeugt." Dieser Ausdruck zwar ist außerordentlich kühn: er scheint dem König göttliche Natur zuzuschreiben: aber was der Dichter meint, ist doch durch das „heute" ganz klar gemacht: zu dem natürlich erzeugten Sohne, der schon vor langer Zeit erzeugt worden ist, könnte man so nicht sprechen; vielmehr soll das Wort bedeuten: von heute ab sollst du mir gelten, als wärest du mein eigenes Kind. Bis jetzt war ein Mensch dein Vater, jetzt will Ich selber es sein! Was der Dichter sagen will, ist also, daß der

1) Vgl. Erman, Ägyptische Religion S. 40. — 2) Vgl. 2. Sam. 7 14. — 3) Schrader, Keilinschriftliche Bibliothek Bd. IV S. 4. 5. 14. 15. 320. 321 und das Gesetz des Hammurabi §§ 170. 171. — 4) Man denke auch an die Worte Jesu am Kreuz: Weib, siehe, das ist dein Sohn! — Anklänge an solche Formeln auch bei Hosea 1. 2: „sie ist nicht mein Weib, und ich bin nicht ihr Mann", dies ist die Formel der Verstoßung (24), vgl. das babylonische Gesetz des Hammurabi § 192.

König vor Jahve das Recht eines Jahvesohnes habe. Was aber dies Sohnesrecht bedeutet, hören wir im folgenden: Gottes Sohn gebührt die Weltherrschaft! Die Völker der Erde sollen ihm gehören; er darf sie, wenn es ihm gut dünkt, wie Töpfergeschirr[1]) in tausend Stücke zerschlagen! Alle übrigen Menschen sind Gottes Knechte; er allein ist der Sohn; sie die Sklaven, er der Freie; sie zum Gehorchen geboren, er zum Befehlen! Ganz ähnlich ist es, wenn Jahve an anderer Stelle[2]) von dem Könige aus Davids Hause sagt:

Zum Erstgeborenen mache ich ihn,
zum Höchsten über die Könige der Erde!

Danach sind die Könige ringsumher Gottes Söhne, Israels König aber gilt als der Erstgeborene, und daher müssen sie ihm als ihrem ältesten Bruder gehorchen. — Zwei Herren gibt es, so verkündet der Psalm, in der Welt: Gott im Himmel und Gottes Sohn, Zions König, auf Erden! So proklamiert der Dichter das Weltreich Judas. Um sich diesen Gedanken, daß Jahve seinem gesalbten König die Völker zur Beherrschung anweist, zu veranschaulichen, betrachte man die ägyptische Abbildung, wo Amon-Re dem Könige Ägyptens fremde Völker übegibt, deren Repräsentanten hinter dem Gott gefesselt dargestellt sind, und ihm zugleich das Sichelschwert überreicht, womit er sie zerhauen mag.[3])

Nun der Schluß des Gedichtes. Der Sänger tritt in eigener Person redend auf, und wie die Propheten in Jahves Namen auch zu den Völkern und Königen ringsum gesprochen haben[4]), so wendet sich jetzt der Psalmist in herrischen Worten an die Könige der Erde. Er ermahnt sie, der Vernunft zu gehorchen: Widerstand ist Wahnsinn; so sollen sie sich lieber Jahves Regiment

---

1) Dasselbe Bild ist sehr häufig im Assyrischen vom Großkönig, der die überwundenen Völker wie Töpfergeschirr zerschmettert; vgl. z. B. Schrader, Keilinschriftliche Bibliothek Bd. II. S. 10. 11. — 2) Vgl. Ps 89 82. — 3)) Vgl. Erman, Ägyptische Religion S. 61. — 4) Z. B. Jer. 27 1 ff.

freiwillig unterordnen, ehe es zu spät wird. Denn bald kommt der große und furchtbare Tag seines Zornes, von dem die Propheten reden; da geht verloren, wer sich gegen Jahve empört. Heil aber allen, die in jenen kommenden Nöten bei Jahve Zuflucht suchen: wer sich dann unter Jahves Fittich auf den Zion flüchtet, bleibt bestehen!

Der Psalm ist ein Nachklang der Prophetie nach Form und Inhalt. Nach prophetischer Art schildert er nicht die ganze Kette der erwarteten Ereignisse, sondern nimmt mit kühnem Griff eine einzelne Szene heraus, eine Szene aus dem Beginn des Ganzen: der König, dem die Weltherrschaft zukommt, ist schon erschienen; aber noch hat er sie nicht angetreten; noch sind die Völker der Welt in wilder Empörung gegen die neue göttliche Weltordnung begriffen. Das Gedicht atmet die Spannung und Aufregung jener Tage, da die Morgenröte der kommenden Zeit schon am Himmel steht, aber die neue Sonne noch nicht erschienen ist. — Von der sonstigen prophetischen Eschatologie unterscheidet sich der Psalm besonders dadurch, daß er den König von Zion und sein Regiment in den Mittelpunkt stellt: der König ist es, der die feindlichen Völker überwinden wird. Das sind Vorstellungen, wie wir sie nicht sowohl in der Prophetie als in der späteren Apokalyptik finden[1]). Auch das charakterisiert den Psalm, daß er den Angriff der Heiden als eine Empörung betrachtet: das Weltreich Israels gilt sonst nur für die Zukunft, aber von dieser Hoffnung aus hat man einen Anspruch auch für die Gegenwart, wenn auch freilich nur in dichterischer Weise erhoben. Das Gedicht zeigt uns also eine eigentümliche Abart prophetischer Eschatologie.

Dennoch ist der Psalm mehr als eine einfache eschatologische Dichtung. Das zeigt zunächst die Analogie

[1]) Vgl. Offenb. Joh. 19 11 ff.

von Ps. 72, 8—11, wo der Dichter dem regierenden König ein Weltreich anwünscht:

„Möge er herrschen von Meer zu Meer,
vom Strom zu den Enden der Erde!"

Hier wird eine Hoffnung, die sonst vom kommenden Könige, vom „Messias" gilt, auf den König jener Zeit übertragen: möge er die Weissagung erfüllen! — Auch Ps. 110 ist in manchem unserm Liede ähnlich:

„Spruch Jahves an meinen Herrn:
Setze dich zu meiner Rechten,
bis daß ich lege deine Feinde
zum Schemel deiner Füße!"

Hier verkündet der Sänger ein Orakel, das an „seinen Herrn", d. h. an den regierenden König ergeht, des Inhalts, daß Jahve dem Könige die Besiegung seiner Feinde verheißt und ihm einstweilen, bis sich diese Worte erfüllen, den Ehrensitz verleiht, zur Rechten Gottes selbst. Daß es sich dabei um den gegenwärtigen König, nicht etwa um den „Messias" handelt, sieht man auch daran, daß die Weissagung, er werde alle Feinde besiegen, erst für eine unbestimmte Zukunft ergeht; für die Gegenwart aber muß er sich eben noch — eine Weile gedulden! — Dieselbe Situation tritt auch in Ps. 2 hervor: der König, so heißt es, kann, wenn er will, die Völker zermalmen; er braucht nur ein Wort zu sprechen, so werden sie ihm untertan; einst, wenn die Zeit gekommen, wird Jahve furchtbar losfahren. Einstweilen aber, so ist die Voraussetzung, ist von alledem noch nichts geschehen; nur verwarnt werden die Völker, sich noch zu rechter Zeit zu beugen. So redet man nicht vom „Messias", der sofort in der Fülle seiner Macht erscheint, sondern so redet man, wenn man dem regierenden Könige die höchsten Hoffnungen in den Schoß legt.

Demnach besteht das Geheimnis des Psalms darin, daß er die Hoffnungen der Propheten auf den König seiner Zeit überträgt. Auch sonst ist höfische Dichtung im Orient überschwenglicher, als wir

es gewohnt sind. Hier schmückt der Sänger die Stirn seines Herrn gar mit der Krone des Messias: du bist der Erwartete, von dem die Väter geweissagt! Dir liegen die Völker zu Füßen! — Als Parallele aus moderner Literatur denke man an die Art, wie der deutsche Dichter den Sturz des Kaisers der Franzosen schildert:

„Und warf den Drachen
Vom güldenen Stuhl
Mit Donnerkrachen
Hinab in den Pfuhl."

In dieser Dichtung wird das moderne Ereignis mit den prächtigen, eindrucksvollen Farben der Offenbarung Johannis ausgemalt. So unmöglich es aber für einen Nachgeborenen sein würde, aus diesen Worten den wirklichen Hergang von 1870 genau zu erschließen, ebenso wenig geht es an, den Anlaß zu einem so ins Gigantische gemalten Bilde, wie Ps. 2 es ist, aus dem Gedichte selbst zu erraten; ein solcher Anlaß, wofern er überhaupt vorhanden gewesen ist, kann ein sehr geringfügiger gewesen sein. Die wirkliche Macht des Königs von Juda war in jener Zeit sehr bescheiden. — Eben wegen dieser überschwenglichen, ganz unrealistischen Haltung des Gedichtes sind wir auch nicht imstande, den Namen des Königs zu nennen. Wir können nur sagen, daß es aus einer späteren Epoche stammt, wo die prophetischen Hoffnungen bekannt und volkstümlich geworden waren. Das muß die spätere Zeit des Reiches Juda gewesen sein, also etwa die des 7. Jahrhunderts. Die gegenwärtig mehrfach vertretene Anschauung, daß der Psalm ebenso wie die andern Königslieder im Psalter aus der makkabäischen Bewegung herrühren, ist schwerlich haltbar: in jener Zeit ist das göttliche Orakel, das in diesen Königspsalmen noch in voller Blüte steht[1]), längst verstummt[2]); und die erhaltenen Dichtungen jener späten Epoche[3]) wie besonders

[1]) Vgl. Ps. 27 207ff. 1101ff. — [2]) 1. Makk. 446. — [3]) Die aus jener Zeit stammenden (nachkanonischen) „Psalmen

die mancherlei in den „apokryphischen" Büchern erhaltenen Psalmen sind schwächliche Nachahmungen der alten Originale und stehen weit ab von Kraft und Schwung des Ps. 2. Man hat die nachexilische Herkunft des Psalmes auch daraus beweisen wollen, daß er die Weisſagung des Weltreichs aus Deuterojesaja (Jes. 40 ff.), der am Ende des Exils gelebt hat, aufnehme. Indes kennen wir diese Idee schon aus dem uralten Stück 1. Mose 49, 10 ebenso wie aus Ps. 72, der sicherlich aus der Zeit des israelitischen Königtums stammt.

Die späteren Leser des Gedichts, besonders die es in unserm Psalter lasen, und denen der zeitgeschichtliche Sinn des Psalms unbekannt und gleichgültig war, haben das Lied natürlich auf den König der Endzeit gedeutet; uns ist diese Deutung besonders aus dem Neuen Testament bekannt[1]). So ist also dieser Stoff, der ursprünglich eschatologisch war, schließlich auch wieder eschatologisch verstanden worden.

Der Hauptgedanke des Psalms ist die Weltherrschaft des Königs von Zion. Diese Idee ist für uns nicht leicht zu verstehen: wie hat man jemals glauben können, daß von dem winzigen Völkchen Juda aus, das im großen Ganzen der Weltgeschichte so wenig bedeutet, ein Weltreich gegründet werden könne? Der Gedanke der Weltherrschaft Israels ist auch sicherlich nicht auf profanem Gebiet entstanden; das Ideal israelitischer Politiker wäre nie über eine Beherrschung Kanaans und seiner nächsten Umgebung hinausgegangen; auch David hat nicht entfernt ein Weltreich besessen oder auch nur erstrebt. Entstanden ist die Idee eines großen kommenden Weltreichs gewiß nicht in

---

Salomos" zeigen ihr spätes Zeitalter besonders an dem starken Hervortreten der Reflexion.

1) Vgl. Apgesch. 4 25. 26 13 33, Hebr. 1 5 5 5, Offenb. Joh. 2 27 19 15.

Israel, sondern vielmehr in einem großen, weltherrschenden Volke; von da aus wird dieser Gedanke auch in Israel eingedrungen sein. In Israel hat diese Hoffnung ihre eigentliche Stätte bei den Propheten, wo sie sich mit religiösen Idealen verbindet: einst soll, so hören wir namentlich bei Deuterojesaja (Jes. 40 ff.), Jahve als einziger Gott in aller Welt anerkannt, und Gottes Volk soll dann das Herrenvolk der Erde werden. Hier mischt sich in eigentümlicher Weise die Begeisterung für Jahve, dem die ganze Welt zu Füßen liegen soll, und der für Israel zu jeder Zeit charakteristische nationale Hochmut, der sich in die demütige Stellung, die das Volk in der Welt der Wirklichkeit zu spielen berufen war, nicht finden konnte. Auch die Erinnerungen an Davids glänzende Zeit, unter dem Israel die Vormacht in seiner Nachbarschaft gewesen war, und dessen Reich der idealisierenden Phantasie der Späteren als Weltreich erscheinen konnte[1]), haben bei der Ausbildung dieser Hoffnung mitgewirkt. Hier in Ps. 2 finden wir nun diese Idee als prunkvolle Verherrlichung des regierenden Königs. Mit Recht erinnert ein moderner Forscher[2]) dabei an Mohammeds Briefe, an die Könige der damaligen Weltreiche, worin der Prophet sie im Namen Gottes aufgefordert hat, sich ihm freiwillig zu unterwerfen.

Zur Erbauung der christlichen Gemeinde ist ein solcher Psalm nicht ohne große Abstriche zu verwenden. Auch wir hoffen ein Weltreich unseres Gottes, aber nicht das Reich eines eisernen Szepters, sondern das Reich dessen, der gesagt hat: mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht. Und doch dürfen wir uns, indem wir das Höfische abziehen, an dem gewaltigen Ausdruck des Glaubens erfreuen, daß keine Menschengedanken den Weg unseres Gottes zu seinem Reiche aufhalten.

---

[1]) Vgl. Ps. 89 26 ff. — [2]) Vgl. Duhm zur Stelle.

Des Menschen Niedrigkeit und Hoheit.

Psalm 8.

Jahve, unser Herr,
wie herrlich ist dein Name
überall auf Erden!
Du, dessen Majestät verkündet wird[1]) über den Himmeln!

Aus dem Munde von Kindern und Säuglingen
hast du einen Lobpreis gestiftet
deiner Gegner willen, um zu stillen
Feind und Widersacher[2]).

Wenn ich deinen Himmel schaue, deiner Finger Werk,
Mond und Sterne, die du dahingestellt:
was ist der Mensch, daß du sein gedenkest,
das Menschenkind, daß du es ansiehst!

Doch machtest du ihn wenig geringer denn einen Gott,
mit Herrlichkeit und Hoheit krönte st du ihn;
du gabst ihm die Herrschaft über deiner Hände Werke,
alles legtest du ihm zu Füßen:

Schafe und Rinder allzumal,
dazu auch die Tiere des Feldes;
Vögel des Himmels und Fische des Meeres,
was die Pfade der Wasser[3]) durchzieht.

Jahve, unser Herr,
wie herrlich ist dein Name
überall auf Erden!

Der Psalm ist ein Hymnus, ein Lobpreis der Herrlichkeit Gottes. Solche Hymnen singt ursprünglich die in Jahves Vorhöfen zu ihres Gottes Preis versammelte Gemeinde (daher der Ausdruck „unser Herr"). Derartige Lieder feiern die herrlichen Eigenschaften und Taten Gottes; ganz gewöhnlich ist daher in ihnen diejenige Satzform, die hier wiederkehrt, worin

1) tunna? Auch 'ašer ist schwerlich richtig. — 2) mithqomem? — 3) majim nach Vulg.

der Name Jahves das Subjekt und allerlei preisenswerte Eigenschaften das Prädikat bilden[1]); das heißt „Jahves Namen verkündigen." Großartig setzt der Dichter ein: nicht nur von diesem Häuflein Menschen, die hier versammelt sind, wird Gottes Lob gesungen, sondern von seinem Preise ist Himmel und Erde erfüllt. Die Erde hier unten, die Wesen des Himmels dort oben, Zeugen der wunderbaren Taten Gottes, verkündigen sein Lob und verherrlichen seinen großen Namen. — Aber in bizarrem Kontrast fährt die zweite Strophe fort: Dieser Gott, dessen Majestät das ganze Weltall preist, liebt es, ein Lob zu haben von den „Kindern und Säuglingen", und bringt so Feind und Widersacher, die seinen Namen verhöhnen, zum Schweigen. Das ist ja unsres Gottes Art: Gott tut seine großen Wunder durch scheinbar ganz unzureichende Mittel, damit seine Macht sich um so deutlicher offenbare. Dem unendlichen Ungestüm des Meeres setzte er als Grenze — den Sand[2]): das, was jeder Windhauch auseinanderbläst, muß nach Gottes Willen die Urgewalt der Wogen bändigen. Den Propheten Elias hat Gott in der Hungersnot wunderbar erhalten durch die Witwe, die selber nichts zu eigen hatte. So erwählt sich Gott gerne das schwache Kind zum Organ seiner Offenbarung: an Josef und David, den Jüngsten unter ihren Brüdern, hatte er Gefallen und zu dem Kinde Samuel hat er gesprochen. Und so bringt Gott durch den Mund der Kinder den mächtigen Widersacher zum Schweigen. Das Schwache in der Welt hat Gott erwählt, um das Starke zu beschämen[3]). So hat David im Kampf mit Goliath Jahves Namen verkündet und den Riesen gefällt: du kommst zu mir mit Schwert, Spieß und Schild; ich aber komme zu dir im Namen

---

1) Ein charakteristisches Beispiel ist der Lobgesang der Seraphim Jes. 6 3. Andere Fälle sind Ps. 47 3 76 2. 5. 8 145 8 9 u. a. — 2) Vgl. Jer. 5 22 u. a. — 3) Vgl. 1. Kor. 1 27.

Jahve Zebaoths; heutigen Tages wird dich Jahve in meine Hand geben, daß alle Lande erkennen sollen, daß Israel einen Gott hat[1]). Derartige Erzählungen hat der Psalmist im Auge: auch sonst finden wir in den Hymnen solche allgemein gehaltene Anspielungen an die heilige Geschichte[2]), wie auch die babylonischen und ägyptischen Götterhymnen Anspielungen an die Mythen lieben[3]). Dem Wortlaut des Textes nach vergleicht der Dichter diese Lobpreisung etwa mit den Satzungen des Tempels: wie es menschliche Stiftung ist, daß Gottes Name von den heiligen Chören zu bestimmter Zeit besungen werde, so hat sich Jahve selber eine solche Lobpreisung gestiftet, aber von den Kindern und Säuglingen!

Soweit die Introduktion des Gedichtes, von der die erste Zeile am Schluß wiederholt wird[4]): in ältester Aufführungsart ist — so dürfen wir uns vorstellen — Einleitung und Schluß eines solchen Psalms vom Chor gesungen worden. Von nun an folgt das Mittelstück des Gedichtes, das über ein neues Thema handelt: über des Menschen Stellung in der Welt. In diesem Mittelstück spricht nicht mehr der Chor, sondern ein Einzelner. Die Art der Aufführung dürfen wir uns bei solchen Gedichten so vorstellen, daß hier ein Solo einsetzt. Freilich ist dieser Psalm selber nicht mehr zur Aufführung im Heiligtum gedichtet worden; es ist ein „geistliches Lied"; nicht im Tempeldienst gesungen, sondern vom Einzelnen, der mit seinem Gott allein unter dem Sternenhimmel steht.

Es ist Nacht: das erkennt man daran, daß unter den Gestirnen, die das Lied im folgenden aufzählt, die

---

1) Vgl. 1. Sam. 17 45. 46. — 2) Vgl. z. B. Jes. 41 9 43 16 f. — 3) Vgl. Erman, Ägypten S. 521 und den Hymnus Erman, Ägyptische Religion S. 50; für das Babylonische vgl. den Mardukhymnus am Ende des Schöpfungsmythus und Jastrow, Religion Babyloniens und Assyriens Bd. I S. 511 f. 513 f. — 4) Dasselbe Ps. 118 1. 29.

Sonne fehlt. Des Dichters Auge schaut den ungeheuren Himmel und die gewaltigen Wesen, die dort stehen; er bedenkt, daß dies alles Gottes Geschöpfe sind; und nun fällt ihm aufs Herz, wie wenig der Mensch ist, verglichen mit den himmlischen Körpern, wie ganz unwürdig er ist, daß der Allmächtige sich um ihn kümmere!

Und doch ist derselbe Mensch nach Gottes Willen ein König, ja ein Gott in seiner Welt. Mit Hochgefühl durchmustert der Psalmist des Menschen Königreich. Er gebietet über die Tiere der Herde; er bezwingt das Wild, „die Tiere des Feldes"; selbst Vögel und Meereswesen weiß er sich zu fangen. Er ist der Herr, dem alles zu Füßen liegt; mit Königsherrlichkeit ist er gekrönt; ja, Gott hat ihn „wenig geringer gemacht denn die Gottheit selbst." Dies Wort — das gewaltigste, das der Dichter zu sagen vermag — ist uns nicht ohne weiteres verständlich. Alttestamentlicher Sprachgebrauch nimmt vielfach — offenbar ein Nachklang urältesten Polytheismus — kein Bedenken daran, von vielen „Göttern" zu sprechen, wenn nur das Eine feststeht, daß nur der Eine, Jahve, angebetet werde. So glaubt man, daß es viele Wesen gebe, mehr oder weniger mächtige, die alle zur Gottheit gehören[1]). In diesem Sinne aber redet der Psalmist von der „Gottheit", der der Mensch an Macht und Herrlichkeit nicht ganz unebenbürtig sei. Er unterscheidet diese „Gottheit" von Jahve selber: Jahve redet er an („Du"), von der Gottheit redet er in dritter Person. Dem höchsten Gotte, Jahve, ist der Mensch nicht zu vergleichen; aber den niederen Wesen in der „Gottheit", den „Engeln" (wie die alten Übersetzungen richtig sagen) ist er ähnlich. Der Psalmist meint hier dasselbe, was die uralte Schöpfungserzählung will, an die der Psalm anklingt, wonach der Mensch geschaffen ist, „nach

[1]) Vgl. unsere Bemerkungen zu Ps. 29₁ 82 95₃ 1. Sam. 2₂.

dem Ebenbilde der Gottheit“ (aber nicht Jahves)[1]. Dasselbe meint der deutsche Dichter, der den Menschen „den kleinen Gott der Welt“ nennt.

Auch das Heidentum kennt solche Gedanken von des Menschen Hoheit. „Vieles Gewaltige lebt, doch nichts ist gewaltiger als der Mensch“[2]. Das sind älteste Gedanken des menschlichen Geschlechts. Der Mensch, aus dem Traum der Kindheit erwachend und mit hellen Augen um sich blickend, findet in der Welt nichts Größeres — als sich selbst! Er bricht in Staunen und Jubel aus über die Herrlichkeit menschlichen Wesens. Aber anders als der griechische Dichter bleibt der Psalmist bei diesem Gedanken nicht stehen; neben die Freude an menschlicher Herrlichkeit stellt er in schönem Gegensatz das demütige Bewußtsein, daß der Mensch seiner Natur nach ganz unwürdig sei der hohen Stellung, die ihm Gott gegeben hat; der Psalmist singt keinen Hymnus auf den Menschen, sondern auf den Gott, der ihn so hoch erhoben hat; in einen Lobpreis Jahves schließt er diese Betrachtungen ein.

Die Grundstimmung der wahren Natur- und Geschichtsphilosophie ist die Bewunderung der Herrlichkeit Gottes.

Der Sang der Himmel.

Psalm 19, 2—7.

Die Himmel verkünden Gottes Herrlichkeit,
vom Werk seiner Hände, erzählt die Feste!
Tag dem Tage sprudelt Worte,
Nacht der Nacht kündet Wissen.

---

1) Vgl. 1. Mose 1 26 f. — 2) Sophokles, Antigone.

Keine Sprache, keine Worte —
nicht hörbar ist ihre Stimme,
Und doch, über alle Welt geht aus ihr Schwall[1]),
bis ans Ende der Erde ihre Reden!

Dem Sonnenball hat er gesetzt ein Zelt im Meer[2]);
der ist wie ein Bräutigam, der aus der Kammer hervortritt,
er frohlockt wie ein Held, zu laufen die Bahn!
Von des Himmels Ende sein Aufgang!
bis zu seinen Enden sein Umschwung;
Und nichts bleibt verborgen seiner Glut!

Einen wunderbaren Klang vernimmt man, so weit die Erde steht. Mit gewaltigen und geheimnisvollen Worten redet davon dieser herrliche Psalm. Geheime Kunde wird darin offenbar: die Himmel, die Feste, haben nicht vergessen, was sie einst staunend geschaut haben, als Gott den Eckstein legte der Erde und das Meer einschloß in Riegel und Tor, als allzumal die Morgensterne jubelten, und jauchzten alle Gottessöhne[3]). Diese Kunde von Gottes Schöpfertat kündet jubelnd ein Tag dem andern; von jenen Urzeiten an wird dies Wissen verkündet und wird verkündet werden bis in die spätesten Äonen in nie abbrechender Tradition: Tag dem Tage sprudelt Worte. Ungeheuer laut dröhnt dieser Klang, den die Himmel erschallen lassen; es ist ein urgewaltiges Sprudeln und Speien, das bis in die fernsten Enden der Welt erklingt. Und doch:

Keine Sprache, keine Worte —
nicht hörbar ist ihre Stimme.

Die Himmel sprechen keine Sprache, keine Worte, die ein menschliches Ohr verstehen könnte; nur Geisterohren verstehen diese Sprache; nie hat ein sterbliches Wesen ihre Stimme vernommen. Was für ein geheimnisvoller Klang!

---

1) Eigentlich „Gespei", von Wurzel qi'; der Ausdruck ist hier hochpathetisch; LXX Symm. Vulg. abschwächend: „Klang". — 2) bajjam. — 3) Vgl. Hiob 387.

Was meint der Dichter? Auch wir kennen das Geheimnis, das ihn so entzückt hat: es ist die „Harmonie der Sphären." Nach der Lehre morgenländischer Gelehrten geben die Sphären, „die Himmel", schwingend gewaltige Töne von sich.

Auch nicht der kleinste Kreis, den du da siehst,
Der nicht im Schwunge wie ein Engel singt
Zum Chor der hellgeaug'ten Cherubim.
So voller Harmonie sind ew'ge Geister;
Nur wir, weil dies hinfällige Kleid von Staub
Ihn grob umhüllt, wir können sie nicht hören[1]).

Daher also der Ursprung dieser wundervollen Vorstellung von dem geheimnisvollen Sang der Himmel, der so laut ist, daß die Enden der Welt davon erdröhnen, und den doch kein Mensch je gehört hat.

Der Dichter aber weiß, was die Himmel singen; er hört in entzücktem Geist den Inhalt ihres Gesanges: das kann nichts andres sein als ein ewiges Lied von Gottes Herrlichkeit, des Gottes, der die Welt geschaffen hat.

Die Himmel verkünden Gottes Herrlichkeit,
vom Werk seiner Hände erzählt die Feste!

Hier sehen wir also, wie ein alter hebräischer Dichter eine wundervolle, seiner Religion ursprünglich fremdartige Vorstellung, die ihm überkommen ist, gewaltig und geistreich umbiegt zur Ehre des wahren Gottes.

Die Form dieser ersten Strophe des Liedes ist eine geistreiche Abwandelung des gewöhnlichen Hymnenanfangs, der eine Aufforderung, Jahve zu loben, enthält und hier also „verkündet, ihr Himmel, Gottes Herrlichkeit" lauten würde[2]). Es tut nicht not, so will der Dichter sagen, die Himmel zum Preise des Höchsten aufzurufen; denn die Himmel verkünden schon Gottes Herrlichkeit!

Ebenbürtig ist der Sonnenhymnus, den die zweite Strophe singt. Erschüttert steht der Dichter vor der

---

1) Shakespeare, Kaufmann von Venedig Akt 5. — 2) Über diesen Eingang der Hymnen vgl. unsere Bemerkungen zu Ps. 22$_{24}$ 29$_1$ 95$_1$ 103$_1$ 149$_1$.

ungeheuren Gewalt der Sonne; in einfachen, klassischen Worten redet er von ihrer Herrlichkeit: er sieht sie, wie sie aufgeht im äußersten Osten und bis zum andern Ende des Himmels umschwingt, und so alles unter dem Himmel mit Licht erfüllt. Und uralte, poetische Naturanschauung nimmt er auf. Einst hat man im Sonnenball einen Gott gesehen, einen jungen Helden, der fröhlich die Bahn durchläuft, bis er müde seine Ruhestätte erreicht, sein Zelt im fernen Westen, tief unten im Meere. Dort wohnt — so sagen die Heiden — seine Braut; am Morgen aber steigt er wieder empor, frisch und jung als ein Bräutigam aus der Kammer[1]). Solche Vorstellungen klingen hier als dichterische Bilder nach. Bemerkenswert ist auch, daß hier der Form nach die Verherrlichung Jahves zurücktritt; das Stück könnte, von der Anfangszeile abgesehen, ein Hymnus auf den Sonnengott sein.

Man vergleiche den babylonischen Hymnus auf den Sonnengott, bei Sonnenaufgang gesungen:

„Schamasch, von des Himmels Grunde leuchtest du auf.
Die Riegel des strahlenden Himmels öffnest du,
das Tor des Himmels tust du auf!
Schamasch, über das Land erhebst du dein Haupt“[2]).

1) Die Vorstellung vom Sonnengott als jungem Helden kommt in vielen Religionen vor, z. B. in der indischen, persischen, griechischen und babylonischen; die Griechen feiern Helios auch als raschen Läufer vgl. Roschers Lexikon der griechischen und römischen Mythologie Bd. I 2 Sp. 1999. „Wandle den rechten Weg“, heißt es vom Sonnengott im Babylonischen, bei Jastrow, Religion Babyloniens und Assyriens Bd. I S. 429. Die Zelte oder Hütten der Gestirne sieht man oft auf babylonischen Abbildungen dargestellt vgl. z. B. Zimmern, Keilinschriften und Bibel S. 19. Daß es ein „Zelt“ und nicht ein Haus ist, worin die Sonne wohnt, zeigt das hohe Alter der Vorstellung: damals bewohnten die Menschen Zelte. Die Griechen reden von dem Palast des Helios im fernen Osten vgl. Roscher Bd. I 2 Sp. 2013 und erzählen, daß er allnächtlich auf dem Strom Okeanos vom Westen zum Osten zurückkehre (ebenda). Seine Geliebten sind nach griechischer Tradition Meeresgöttinnen (Sp. 2017). Diese Überlieferungen muß, wie Ps. 19 beweist, auch der Orient gekannt haben. Proben babylonischer Hymnen auf den Sonnengott bei Jastrow Bd. I S. 426 ff. — 2) Vgl. Jastrow, Bd. I S. 427.

Oder die prachtvollen Worte, die der Ischtar (dem Venusgestirn) gelten:

„Jauchzend, deß rühm' ich mich, jauchzend, deß rühm' ich mich,
jauchzend als Göttin wandle ich hoch dahin"[1].

Der gewaltige Unterschied aber der heidnischen Lieder, deren Motive der israelitische Dichter hier aufnimmt, und seines Psalmes ist, daß die Heiden das Lied der Sonne selber singen; Israels Dichter aber singt sein Lied, dies zeigt der Anfang des Gedichts aufs deutlichste, dem Gott, der die Sonne geschaffen hat. Groß und herrlich ist die Sonne, die wir sehen; wie groß und herrlich muß der Gott sein, den wir nicht sehen, dessen Geschöpf die Sonne ist! So klingt der Psalm aus in vollem Akkord und läßt uns in tiefem Sinnen!

Das Lied, so kurz es ist, gehört zu den erhabensten Schöpfungen des Alten Testaments und ragt vor vielen Psalmen durch urwüchsige Kraft und altertümliche Schönheit hervor. Es gehört jedenfalls in die beste Zeit hebräischer Dichtung.

Wir kennen die Natur besser, als jene Antiken; wir haben viel mehr Grund, Gottes Schöpfungsherrlichkeit zu preisen. Und doch werden die majestätischen Worte, die der antike Dichter gefunden hat, in den Herzen der Leser nachklingen, so lange man die Bibel liest.

---

1) Vgl. Jastrow, Bd. I S. 531. Die obige Übersetzung nach Professor Zimmerns Mitteilung; wörtlich: „In Jauchzen", das ist mein Ruhm, „in Jauchzen", das ist mein Ruhm, in Jauchzen, eine Göttin (Hierodule) bin ich, wandle ich hoch dahin.

Lob des Gesetzes.

Psalm 19, 8—15.

Jahves Gesetz hat keinen Makel,
erquicket die Seele,
Jahves Zeugnis ist zuverlässig,
macht den Toren weise.

Jahves Ordnungen sind recht,
erfreuen das Herz;
Jahves Gebot ist lauter,
erleuchtet die Augen.

Jahves Dienst ist heilig,
bestehet auf ewig;
Jahves Rechte sind Wahrheit,
sind gerecht allzumal.

Köstlicher als Gold,
als viel Feingold,
Süßer als Honig,
als Wabenseim[1]).

Auch dein Knecht hat ihre Warnung vernommen;
sie halten, bringt reichen Lohn.
Wer wird sich der Verfehlungen bewußt.
von den unbewußten sprich mich frei!

Dazu bewahre deinen Knecht vor den Frechen,
daß sie nicht über mich herrschen.
Dann bin ich unsträflich, und rein
von großer Missetat.

Laß meines Mundes Worte wohlgefallen
und meines Herzens Sinnen
dir, Jahve, allezeit[2]),
mein Fels und Erlöser!

Ein frommer Dichter bringt in diesem Liede Gott die Gedanken seines Herzens dar. Gold und Silber

[1]) „Wabenseim" ist der aus den Zellen fließende Honig, den man für die beste Sorte des Honigs hält. — [2]) tamid LXX.

hat er nicht, wovon er ein Tier kaufen und auf dem Altare opfern könnte; aber er weiß etwas, was dem Höchsten besser gefällt: das ist ein frommer Sang aus einfältigem Herzen. Und er hat sich Mühe gegeben mit seinem Gedicht und es zu Gottes Ehren so kunstreich gestaltet, wie er es nach besten Kräften vermochte; sonst pflegt die hebräische Dichtung je zwei parallele Sätze zusammenzustellen, er aber hat gar mit sechs ähnlich klingenden Sätzen begonnen und zu diesem Zweck die Fülle der Synonymen, über die er verfügte, aufgeboten.

Der Dichter lebte in der Zeit, da „das Gesetz Mosis" die Religion beherrschte, da es als die Offenbarung Gottes galt. Darum hat er zum Gegenstand seines Liedes das Gesetz erwählt und ihm zum Preise gedichtet. Wir evangelischen Christen machen uns von diesem Leben unter dem Gesetz gar leicht eine falsche Vorstellung; wir denken gewöhnlich, den bekannten Schilderungen des Paulus[1]) folgend, daß es als eine schwere Last auf den Menschen jener Zeit lag, worunter sie seufzten, und woraus sie sich nach Erlösung sehnten. Dieser Psalm aber kann uns lehren, daß diese Ausführungen des Apostels sich erst auf eine spätere Epoche des Judentums beziehen, wo das Gesetz durch die mancherlei Hinzufügungen der Schriftgelehrten wirklich zu einer schweren Last angeschwollen, und wo zugleich in einer tiefer empfindenden Generation ein stärkeres Sündenbewußtsein erwachsen war, während ein älteres Zeitalter im Judentum das Gesetz ganz anders aufgefaßt hat. Der Dichter unseres Psalms hat seine herzliche Freude an der herrlichen Gottesoffenbarung, er bewundert die Weisheit der Gesetze, sein Gewissen stimmt ihnen innerlich zu; er freut sich auch des reichen Lohnes, der auf die Befolgung der Gebote gesetzt ist. Kein Makel ist am Gesetze!

1) Römerbr. 7, Galaterbr. 3.

Es ist „ein vollkommenes Werk Gottes, an dem nichts auszusetzen ist“[1]). Alles darin ist „recht“ (so, wie es sein muß), „heilig“, „gerecht“, „lauter“ wie das Sonnenlicht. Gott bezeugt darin, was man tun und lassen muß, um zum Lebensglück zu kommen, und „Jahves Zeugnis ist zuverlässig“! Darum, ist irgendwo ein Tor, der die wahre Weisheit noch nicht kennt? Er lese das Gesetz! Das macht den Toren weise. Ist wo ein Blinder, dem die Augen dunkel sind[2]), der den Weg des Lebens nicht zu finden weiß? Das Gesetz macht die Augen hell! Ja, wer es liest, dem wird die Seele erquickt und das Herz erfreut. Es ist besser, das Gesetz zu kennen, als aller Besitz von Gold; süßer ist es, darüber nachzusinnen, als dem Gaumen Honig und Wabenseim. Und diese vollkommene Offenbarung kann niemals ein Ende haben: sie bestehet in alle Ewigkeit! — „So kann nur einer sprechen, der das ganze Ideal seines Lebens in die Thora (das Gesetz) hineinlegt, sein ganzes seelisches Bedürfnis aus ihr befriedigt, sie mit den Blicken eines Liebenden betrachtet, Tag und Nacht in ihr studiert (Ps. 1, 2), ein rechter Schriftgelehrter“[3]). Auch nach christlichem Urteil ist das Gesetz sicherlich eine hohe Gottesoffenbarung, zumal die großen religiösen und sittlichen Gebote, die es enthält, wenn wir auch diejenigen Satzungen, die das rechtliche und gottesdienstliche Leben Israels ordnen sollen, bei weitem weniger bewundern, als es der Psalmist getan haben mag, und wenn wir auch eine Ordnung des Lebens zwischen Gott und Menschen kennen, die nicht die Form des Gesetzes hat.

Der zweite Teil des Gedichtes gibt in weniger künstlicher Form die persönliche Anwendung. Auch der Dichter hat sich wie die andern Frommen unter die Zucht des Gesetzes gebeugt und seine War-

1) Vgl. Duhm zur Stelle. — 2) Vgl. Ps. 69$_{24}$. — 3) Vgl. Duhm zur Stelle.

nung vor der Sünde vernommen. Und sein Motiv für so manchen Verzicht, den er sich dabei auferlegen muß, ist der Gedanke an den reichen Lohn, der daran geknüpft ist. Wir Evangelischen sind gegen die Idee vom „Lohn" in der Religion sehr eingenommen und haben sicherlich allen Grund dazu: denn, wenn das Verhältnis von Gott und Menschen so aufgefaßt wird, als ob der Mensch, der Gottes Gebot erfüllt hat, auf den Lohn einen Anspruch, ein gewissermaßen einklagbares Recht habe, so liegt die Gefahr nahe, daß der Mensch, anstatt auf Gottes Gnade, auf seine eigene Leistung vertraut, und das wäre allerdings der Tod der wahren Religion, wonach Gott immer der gnädig Gebende, der Mensch aber der demütig Empfangende sein muß. Wo aber solche raffinierte Zuspitzung, die wir „pharisäisch" nennen, fehlt, kann der Gedanke an den Lohn unschuldig sein; wie denn auch Jesus selbst dies Wort gelegentlich gebraucht hat. Im Alten Testament ist, wie bekannt, der Lohngedanke sehr häufig; es gilt als das Allergewisseste in der Religion, daß es eine göttliche Vergeltung gibt, daß Gott die Guten anders behandelt als die Bösen, und daß er sein Wort wahr macht: denen, die meine Gebote halten, tue ich wohl!

Wenn der Fromme so redlich bemüht ist, in steter Erinnerung an die göttlichen Gebote zu wandeln, so muß er sich doch gestehen, daß auch ihm manche Sünde entschlüpft sein mag, die ihm noch nicht einmal zu Bewußtsein gekommen ist. Denn wer kennt alle seine Verfehlungen! Darum betet er: von solchen unbewußten Sünden sprich mich los! Diese Betrachtung der Sünde ist uns nicht ohne weiteres verständlich: die israelitische Anschauung fragt nicht in erster Linie nach der innersten Gesinnung des Menschen, sondern darnach, ob eine Handlung gegen das objektiv vorliegende göttliche Gesetz verstößt oder nicht: wer z. B. etwas

Unreines, etwa das Aas eines unreinen Tieres berührt hat, hat Sünde getan[1]), auch wenn es nicht mit Willen geschah, ja wenn er es gar nicht gemerkt hat[2]). Zugleich ist die israelitische Betrachtung weniger prinzipiell als die unsrige: sie beurteilt nicht alle Sünden als letztlich gleich schwer, weil sie alle aus demselben bösen Untergrunde erwachsen, sondern es erscheint ihr selbstverständlich, die Sünden nach ihrer Schwere zu unterscheiden. Grobe Verstöße gegen das Gesetz hat man zu meiden; für sie gibt es keine Entschuldigung; wer sie begeht, ist kein „Gerechter". Anders aber mancherlei kleine Verfehlungen, die auch einem Frommen begegnen mögen; denn darin ist kein Mensch vollkommen. Und darum behandelt auch Gott den argen Frevler und seinen Getreuen, dem einmal eine geringere Sünde entfahren ist, sehr verschieden. Über den Frevler bringt er das schreckliche, plötzliche Verderben; dem Gerechten aber, der unbewußt gesündigt hat, rechnet es Gott nicht zu. Bei solchen Sünden, freilich nicht bei den schweren Freveln, läßt der Höchste die Entschuldigung der allgemeinen menschlichen Schwäche gelten.

Dazu noch ein anderes Gebet. Den Frommen gegenüber stehen zu jener Zeit die „Frechen", die nach Gott und Gottes Gebot nicht fragen[3]). Jene Abtrünnigen aber, davon sind die Psalmen voll, gehören zu den Reichen und Mächtigen, während die Frommen vorwiegend die Armen und Niedrigen sind. Die Gottlosen aber mißbrauchen ihr Übergewicht, um die armen Gerechten zur Abtrünnigkeit zu verführen. Der Psalmist weiß, in welch schwere Versuchung zum Abfall der Fromme kommt, wenn die Frechen ihn beherrschen,

---

1) Vgl. 3. Mose 52. — 2) Auch der Babylonier redet von solchen Sünden, die der Mensch unbewußt getan hat, und von denen er daher selber nichts weiß. „Die Sünde, die ich getan, kenne ich nicht" vgl. Zimmern in Schraders „Keilinschriften und das Alte Testament" 3 S. 611. — 3) Vgl. Ps. 119 21.

und darum betet er: führe mich nicht in Versuchung, bewahre mich vor den Frechen! Dann bleibe ich rein von böser Schuld. Man sieht hier in die erbitterten Parteikämpfe des Judentums hinein, und man erkennt, was der Psalmist für ein Mann ist. So betet nicht ein tapferer und rücksichtsloser Bekennermut, aber doch ein ernster und biederer Sinn, der sich nicht darüber täuscht, daß es schwer ist, auch in Verfolgungen Gott die Treue zu halten.

Nun der Schluß. Der Psalmist hat das Lied so kunstvoll gefügt, wie er nur konnte. Und wie der Opfernde, wenn das Opfer angerichtet ist, die Weiheformel spricht, in der er seine Gabe der Gottheit darbietet, so legt er jetzt sein Gedicht auf Gottes Altar nieder: möge dir wohlgefallen, was mein Mund gesprochen und mein Herz ersonnen! Das Wort „wohlgefallen" ist gerade für das Opfer gebräuchlich[1]).

Auch die Form des Gedichtes zeigt wie sein Inhalt die späte Zeit der Abfassung: es ist kein reiner Stil, wie er in der alten Zeit üblich gewesen ist, der hier hervortritt, sondern ein gemischter, wie er in späteren Epochen der Dichtung aufkommt. Der Preis des Gesetzes, den der erste Teil bringt, ist aus Hymnenstil erwachsen: der Hymnus lobt Gott und preist seine Schöpfungen; der zweite subjektive Teil hat seine Vorbilder in den Klageliedern, in denen der Sänger ursprünglich um seine Errettung von allerlei Nöten, besonders aus der Krankheit, bittet. In Inhalt und Form ist der Psalm am besten mit Ps. 119 zu vergleichen, der freilich noch viel künstlicher ist.

Es ist schwerlich ein Kunstwerk, was der Dichter so vollendet hat, und sein Gedicht sticht gewaltig ab von dem herrlichen antiken Naturhymnus, mit dem es die spätere Überlieferung fälschlich zu einem Psalm

1) Vgl. Jes. 56 7 60 7 u. a.

zusammengestellt hat. Dennoch trifft der andächtige und einfältige Ton unser Herz, und wir gedenken dabei als eines Gegenstücks gern jenes rührenden Bildes, das ein moderner Künstler gemalt hat, wo ein Eremit vor dem Bilde der Jungfrau seine geliebte Geige spielt und ihre süßen Töne der Heiligen darbringt.

Königsbettag.

Psalm 20.

Jahve erhöre dich am Tage der Not,
es schirme dich der Name des Gottes Jakobs!
Er sende dir Hilfe vom Heiligtum her,
und von Zion her Beistand!

Er gedenke all deiner Speisopfer,
dein Ganzopfer schaue er an als fett!
Er gebe dir, was dein Herz sich wünscht,
und laß' all dein Planen gelingen!

So wollen wir jubeln über deine Rettung,
über unsres Gottes Namen frohlocken[1]).
Jahve erfülle all deine Wünsche!

* * *

Nun hab ichs erfahren, daß Jahve
seinem Gesalbten hilft.
Er erhört ihn von seinem heiligen Himmel
mit hilfreichen Taten seiner Rechte!

Sie sind durch Wagen, sie durch Rosse,
wir aber durch unsers Gottes[2]) Namen stark[3]);
sie stürzen und fallen,
wir stehen und richten uns auf!

* * *

Jahve, hilf dem Könige;
erhöre uns[4]) heute, da wir flehen!

---

[1]) nagîl. — [2]) „Jahve" ist wohl, des Metrums wegen, zu streichen vgl. LXX A. — [3]) naghbir LXX Peš. — [4]) wa'anenu LXX.

Situation und Gelegenheit dieses Liedes sind aus dem Liede selbst deutlich zu erkennen. Der König Judas ist im Begriff, in den Krieg zu ziehen. Jetzt findet zum letzten Mal Gottesdienst im Königstempel statt; der König — so würden wir sagen — feiert einen Bettag vor dem Kriege[1]). Soeben ist das Opfer im Namen des Königs gebracht worden; dazu ist das Gebet erschollen: der König betet, daß Gott ihm helfe und Sieg verleihe. Da hebt der Chor der Sänger an. Es sind Tempelsänger, wohl aus priesterlichem Geschlecht, die jetzt nach dem Vorrecht des Priesters die Stimme zur feierlichen Fürbitte erheben.

Dein Gott denke an das Gebet, das du eben gesprochen hast, am Tage der Not: im Kriegsgetümmel, wenn die Feinde dich drängen, denke Jahve an deine Worte in dieser Stunde! Da sei Gottes heiliger Name dein Talisman! Von der heiligen Stätte her, da wir jetzt stehen, sende er dir Hilfe und stehe dir bei! — Das Wort vom Schutz durch den göttlichen Namen darf man sich vielleicht ganz konkret vorstellen; der König mag den Namen Gottes an irgend einer Stelle des Körpers, etwa am Arm, eintätowiert oder im Siegelring eingegraben getragen haben[2]). — „Gott Jakobs" ist ein poetischer, altertümlicher Ausdruck; die Prosa sagt „Gott Israels." — Für die Geschichte der Religion ist der Ausdruck „er sende dir Hilfe" wichtig: eine ältere Epoche hatte geglaubt, daß der Gott selber mit Israel in die Schlacht gehe; die spätere Zeit in ihrer Scheu, Gott allzusehr in die Dinge dieser Welt herab zu ziehen, milderte leise, indem sie sich vorstellte, daß Gott selber im Heiligtume bleibe, aber von Zion aus dem Heere da draußen die Hilfe sende.

Jahve gedenke — so fährt der Gesang fort — all der Speisopfer, die du gebracht hast, und dein

---

1) Vgl. 1. Sam. 13 9ff. — 2) Vgl. Offenb. Joh. 19 16.

Ganzopfer möge ihm fett erscheinen! „Speisopfer" sind (nach dem Sprachgebrauch der Priester von Jerusalem) Gaben von Cerealien; „Ganzopfer" sind Tieropfer, bei denen das Tier der Gottheit ganz dargebracht wird, ohne daß die Menschen davon essen, also besonders großartige Opfer. Beide sind — wie wir wissen[1]) — die regelmäßigen Opfer, gerade am Königstempel von Jerusalem. Das Fleisch schmeckt dem Hebräer am besten, wenn es fett ist: daher der naive Wunsch, Jahve möge das Opfer als fett anschauen, d. h. wohlgefällig betrachten. Das Gebet beruft sich auf die Opfer des Königs; aus ihnen soll Gott des Königs Frömmigkeit erkennen; speziell erinnert man Jahve, daß der Opfer so viele gewesen sind: die Voraussetzung ist, daß die Gottheit viele Gaben gern hat. Hier spricht sich also unbefangen der antike, auch in Israel volkstümliche Glaube aus, den die Propheten so bitter bekämpft haben. — So gebe er dir denn deines Herzens Wunsch! Charakteristisch für die Art des Liedes ist, daß der Dichter hier so unkonkret redet; er sagt es nicht, was der König eigentlich begehre; sondern ganz unbestimmt spricht er von seinen „Wünschen", seinem „Planen". Ja, er nennt im folgenden nicht einmal die Feinde des Königs bei Namen. So unkonkret hat die hebräische Dichtkunst nicht immer gesprochen; aus den Resten der alten Lieder — man vergleiche vor allem das Klagelied Davids über Saul und Jonathan — sieht man, daß die alte Dichtkunst mitten ins Leben zu greifen verstanden hat. So blaß aber wie dieser Psalm reden auch fast alle übrigen „Königspsalmen" (Psalm 45 ausgenommen) und die meisten der politischen Psalmen überhaupt; ein deutliches Zeichen, daß diese Lieder, wenigstens in der erhaltenen Form nicht in die älteste Epoche gehören, sondern in eine schwächer ge-

---

1) Vgl. 2. Könige 16 15.

wordene Zeit, in der sich die Poesie scheu vor dem Leben zurückzog und die Dinge der Wirklichkeit nicht mehr mit Namen zu nennen vermochte.

Das Gebet schließt nach Art hebräischer Gebete mit einem Gelübde. Der ursprüngliche Sinn eines solchen Gelübdes ist, Gott für die Erfüllung des Wunsches zu gewinnen. Dem Sänger liegt es nahe, einen Dankpsalm zu geloben. So geloben die Sänger hier, wenn der König glücklich aus dem Kriege heimkehrt, seinem Gott das Danklied zu singen: sie wollen frohlocken über die Herrlichkeit des göttlichen „Namens", der dann aufs neue mit Ehren gekrönt ist. Dann also soll noch einmal eine Feier im Tempel gehalten werden wie diese heute, aber dann voller Dank und Preis!

Im zweiten Teil des Gedichtes setzt eine einzelne Stimme ein, und während der Psalm bisher gute Wünsche ausgesprochen hat, so verkündet die Stimme, die nun redet, eine Gewißheit. In der Zeit, da der Chor sang, ist über einen der Sänger der Geist gekommen; sein Ohr hat die geheime Stimme vernommen; und nun verkündet er im prophetischen Stil die göttliche Antwort[1]). Daß auch der Sänger göttlicher Offenbarungen teilhaftig wird, war dem alten Israel nichts Ungewohntes[2]). Dies Orakel aber ist hier: das Gebet ist erhört; Gott hilft dem Könige sicherlich! Das Orakel nennt den König „Gottes Gesalbten", denn in diesem Titel liegt die Gewähr des göttlichen Schutzes. Den Gesalbten, d. h. durch Salbung mit heiligem Öl Geweihten, Geheiligten läßt die Gottheit nicht antasten[3]). Den erhöret Gott; das werden die Taten seiner Rechten zeigen! Uns in-

---

1) Wechsel von Priesterchor und einzelnem Priester auch im Babylonischen vgl. Jastrow, Religion Babyloniens und Assyriens Bd. I S. 439. — 2) Vgl. 2. Sam. 23 2 ff. — 3) Zur Salbung des Königs vgl. oben zu Ps. 2 S. 11.

teressiert dabei, daß es heißt. Gott erhöre ihn „vom Himmel her." Der Glaube, daß Gott im Himmel wohnt, steht in diesem Psalm wie auch sonst oft naiv neben dem, daß Gott in Zion weilt: diese alten Frommen, nicht gewohnt, über Religion nachzudenken, haben den Widerspruch beider Behauptungen gar nicht empfunden.

Eine neue Strophe *begründet* die Gewißheit der göttlichen Hilfe. Wie könnte es anders sein, als daß die Feinde stürzen und wir bestehen bleiben, haben doch die Feinde nichts für sich als nur Rosse und Wagen, wir aber haben auf unsrer Seite „den Namen unsers Gottes"! Es ist Kardinalüberzeugung israelitischer Religion, daß das „Fleisch" nichts ist gegen den „Geist", daß Menschen nichts ausrichten gegen Gott. Will sich also der israelitische Dichter deutlich machen, daß sein Volk, sein König gar nicht anders als siegen kann, so stellt er auf die heimische Seite den allmächtigen Gott, auf die fremde Seite nur Rosse und Wagen. Nun würde man sich sehr irren, wenn man diese Worte einfach prosaisch verstehen und glauben würde, der hier besungene König habe nicht für möglichst gute Ausrüstung der Truppen gesorgt, oder die Fremden hätten nicht die Gottheit, natürlich *ihre* Götter angerufen. Es spricht sich in solchen Worten die Großartigkeit israelitischer Religion aus, die allen Glauben, alle Begeisterung dem Einen, Jahve, zollt und alle andern Götter zu ignorieren, alle weltlichen Hilfsmittel zu verachten vermag, zugleich aber auch eine Unart Israels, die tief in seinem Charakter und in dem Wesen seiner Religion begründet ist, wonach es geneigt ist, allzu eilfertig seine Sache der Sache Gottes gleichzusetzen und seinen Konflikt mit dem Fremden in einen Kampf des wahren Gottes gegen die Menschen zu verwandeln. Die Verachtung alles Weltlichen, die der Psalm verkündigt, ist in Israel in pro-

phetischen[1]) und volkstümlichen[2]) Kreisen zu Hause gewesen und hat seine Stätte besonders in solchem Gebet: das unbeschränkte Vertrauen, das man so Jahve ausspricht, wird der Gott nicht enttäuschen können. Auch der Ausdruck, daß die Macht des israelitischen Heeres im „Namen" seines Gottes bestehe, ist bedeutsam. Der ausgesprochene Name des Gottes hat nach antikem Glauben wunderbare Kraft: wenn jemand in der Not diesen Namen ausruft, so hört der Gott und kommt zur Hilfe herbei; darum ist dieser Name ein besserer Schutz in der Schlacht als Rosse und Reisige.

Zum Schluß setzt der Chor aufs neue ein, das Ganze abrundend durch erneute Fürbitte: Erhöre uns heute, laß deine Hilfe erscheinen, erfülle das Orakel, das du gegeben hast! Diese Art des Schlusses kehrt auch in anderen Gedichten[3]) wieder und scheint also Stil gewesen zu sein.

In einer früheren Epoche der Psalmerklärung ist auf diese Königslieder besondrer Nachdruck gefallen, weil man sie „messianisch" verstand; aber von einem großen kommenden Herrscher ist in diesen Psalmen nicht die Rede; der „König" des Psalmes ist der gegenwärtig regierende König. Auch sind diese Königspsalmen viel weniger für Israel charakteristisch, als man wohl glauben mag. In jedem antiken Königsstaat hat man den Herrscher als Auserwählten der Gottheit bewundert und, um ihn in seiner gefahrvollen Stellung zu schützen, als Geweihten der Gottheit betrachtet. Und Königsgebete wie Königsorakel hat es sicherlich in allen Königsheiligtümern des alten Orients gegeben. Wir kennen besonders viele babylonisch-assyrische[4]), so den Psalm des Assurbanipal, Königs von Assur[5]), wo der assyrische König dem Gott

---

1) Vgl. Jes. 31 3. — 2) Vgl. 1. Sam. 17 45. — 3) Vgl. Ps. 8 10, 2. Sam. 1 21 und sonst. — 4) Vgl. Jastrow, Religion Babyloniens und Assyriens Bd. I S. 394 ff. — 5) Vgl. A. Jere-

Nebo versichert, wie er sein Vertrauen ganz allein auf ihn setze, und ihn anfleht: verlaß mich nicht inmitten meiner Feinde! Der Gott aber antwortet ihm dann durch den Mund seines Priesters, daß sein Gebet erhört sei: Ich will dich schützen in alle Ewigkeit, deine Füße sollen nicht erlahmen, deine Hände nicht ermatten; deine Feinde sollen vergehen wie Salz vor dem Wasser; du aber wirst dastehn, o Assurbanipal, und vor allen Göttern Nebo preisen. — Auch hier also der eigentümliche Wechsel zwischen der Stimme des Gebets und dem göttlichen Orakel, der auch für Psalm 20 charakteristisch ist und demnach in solchen Königsgebeten Sitte gewesen sein wird. Der große Unterschied zwischen dem assyrischen und dem israelitischen Gedicht besteht vor allem darin, daß jenes den Polytheismus voraussetzt.

Sehr bemerkenswert ist auch die Episode in dem berühmten Gedicht auf den Sieg Ramses II über die Cheta bei Qadesch, wo der König ganz allein in das Heer der Feinde eindringt und nun seinen Gott Amon-Re anruft: „Was ist das, mein Vater Amon? Vergißt denn ein Vater seines Sohnes? Ich habe ja nichts getan ohne dich. Was wollen diese Asiaten vor Amon? Elend ist, wen Gott nicht kennt. Habe ich dir nicht sehr viele Denkmäler errichtet, um deinen Tempel mit meiner Beute zu füllen? Ich rufe zu dir, mein Vater Amon. Ich bin inmitten vieler Völker, ich bin ganz allein; niemand ist bei mir; mein Fußvolk und meine Wagenkämpfer haben mich verlassen. Als ich ihnen rief, fand ich, daß Amon besser für mich ist als Millionen von Fußtruppen und Hunderttausende von Gespannen. Nichts sind die Werke der Menschen, Amon ist wertvoller als sie“ [1]).

---

mias in Roschers Lexikon der griechischen und römischen Mythologie Bd. III. 1 Sp. 61 ff.; bei Jastrow Bd. I S. 442 f. — [1]) Auch der babylonische König ermahnt seinen Nachfolger: „Macht und Stärke ziehe nicht in Betracht, sondern sorge für die Heiligtümer Nebos und Marduks, daß sie (die

Da kommt die Gewißheit der Erhörung und des göttlichen Beistandes über ihn: „Re hat mich gehört und kommt zu mir, da ich zu ihm rufe. Er reicht mir seine Hand, ich jauchze. Er ruft hinter mir: du bist nicht allein, ich bin bei dir, ich dein Vater Re. Ich bin mehr wert für dich als Hunderttausende zusammen.“ Und nun erzählt der König weiter, wie er jetzt, jauchzend über die göttliche Hilfe die herrlichsten Wunder der Tapferkeit vollbracht hat[1]).

Ein solcher Psalm kann uns warnen, in dem Königtum Israels, das man fälschlich im Unterschied von anderen „theokratisch“ zu nennen pflegt, etwas im Orient Besonderes zu sehen.

Dagegen haben wir alle Ursache, uns des würdigen Tons des biblischen Psalms zu freuen. Während das ägyptische Lied eine gradezu enorme Verherrlichung des Königs darstellt, der, von Gott beschützt, alles allein, ohne seine Truppen getan hat, so spricht das hebräische Gedicht, obwohl es in Gegenwart des Königs und von Männern, die von des Königs Tische essen, gesungen ist, keinen Lobspruch, keine Schmeichelei aus; der König ist dem Sänger nicht das Höchste, sondern er kennt den, der mehr ist als ein König, und er gibt Gott allein die Ehre: das Siegeslied, das er verheißt, soll Gott und Gottes „Hilfe“ allein preisen. Deutlich ist es also die Frömmigkeit, die den Dichter davor bewahrt, den König zu sehr zu verherrlichen. Dieser Ton beherrscht auch die anderen, im Psalter erhaltenen Königslieder[2]); sie verherrlichen nicht oder wenigstens nicht in erster Linie den König, sondern den Gott, der ihn schützt und segnet; ein etwas andrer, „heidnischerer“ Ton erklingt dagegen in dem sehr altertümlichen Liede Psalm 45. Die Königsvergötterung, die im alten

Götter) deine Feinde unterjochen“, vgl. Jastrow, Religion Babyloniens und Assyriens Bd. I S. 401. — [1]) Der Text (verkürzt) nach Erman, Ägypten S. 525 f. — [2]) Ps. 20. 21. 72. 110. 2.

Orient seit Urzeit zu Hause war, ist diesen Frommen sicherlich ein Greuel gewesen.

Auch die Frommen unsrer Tage fühlen sich mit gutem Recht gedrungen, mit dem Psalmisten für den König zu beten, daß der Allmächtige ihn in seinem hohen, gefahrvollen Amte schirme. Aber zugleich werden die Frommen gut tun, von jener Haltung der israelitischen Sänger zu lernen, daß die Anbetung Gottes und die schuldige Verehrung des Königs wohl zu unterscheiden ist: Religion ist unendlich viel mehr als Königstreue.

Notschrei des Sterbenden.

Psalm 22.

Mein Gott, mein Gott, warum verließest du mich?
bleibst fern meinem Flehn[1]), den Worten meines
Mein Gott, ich rufe am Tage, Schreins?
doch du antwortest nicht;
und des Nachts, und finde keine Ruhe.

Du aber thronest als Heiliger[2]),
Israels Preis[3])!
Auf dich vertrauten die Väter,
vertrauten und du machtest sie frei;
zu dir schrien sie und kamen los,
auf dich vertrauten sie und wurden nicht zu schanden!

Ich aber bin ein Wurm, kein Mensch mehr,
ein Hohn der Leute, verachtet vom Volke.
Alle, die mich sehen, verlachen mich,
sperren das Maul auf, schütteln das Haupt.
„Er hat's auf Jahve gewälzt[4]), der erlöse ihn,
der errette ihn, denn er liebt ihn!"

---

[1]) mišša'athi. — [2]) qadoš jošeb LXX Jes. 57 15. — [3]) t'hillath LXX. — [4]) gāl LXX.

Ja du bist's, der mich aus dem Schoße hervorzog,
mich sicher barg an der Mutter Brust.
Auf dich ward' ich geworfen aus Mutterleib,
vom Schoße der Mutter her bist du mein Gott.
Bleib' mir nicht ferne,
denn nah' ist die Not,
denn niemand hilft mir.

Mächtige Stiere umgeben mich,
Basans Starke umringen mich;
den Rachen sperrt[1]) wider mich auf
ein reißender, brüllender Löwe.

Wie Wasser bin ich hingegossen, es haben sich gelöst
all meine Glieder.
Mein Herz ist wie Wachs geworden,
zerschmolzen in meiner Brust.
Mein Gaumen[2]) ist trocken wie eine Scherbe,
meine Zunge klebt an den Kiefern.
In den Todesstaub legst du mich.

Denn viele[3]) Hunde umgeben mich,
der Frevler Rotte umkreist mich,
sie zernagen[4]) mir schon Hände und Füße.
Alle Gebeine kann ich zählen,
sie aber weiden die Augen an mir.
Schon teilen sie meine Gewänder unter sich
und werfen über meine Kleidung das Los.

Doch du, Jahve, stehe nicht fern!
du meine Hilfe, eile zum Schutze herbei!
Rette mein Leben vor dem Schwerte,
mein einziges aus Hundes Gewalt!
Dem Löwenrachen entreiße mich,
von den Büffelhörnern mein armes[5])!

* * *

Dann will ich deinen Ruhm den Brüdern verkünden,
inmitten der Gemeinde dich preisen:
„Die ihr Jahve fürchtet, preiset ihn,
ihr alle von Jakobs Samen, ehret ihn!
erbebet vor ihm, ihr alle vom Samen Israels!

---

1) paṣa pihu. — 2) ḥikki. — 3) rabbim LXX. — 4) Übersetzung fraglich. — 5) ʿanijjathi.

Denn er hat nicht verschmäht
und nicht verabscheut
des Niedrigen Niedrigkeit;
hat sein Antlitz vor ihm nicht verborgen,
und auf sein Schreien gehört.

Von dir kommt mein Loblied in großer Gemeinde;
ich zahle die Gelübde vor seinen Frommen.
Davon sollen die Armen sich satt essen,
Jahve preisen, die nach ihm fragen;
euer Herz labe sich für ewig!

Daran denken und bekehren sich[1]) alle Enden der Erde!
vor dir fallen nieder die Völkergeschlechter!
denn Jahves ist das Reich; er herrscht über die Nationen!

Ja vor ihm[2]) fallen nieder, die in der Erde schlafen[3])!
vor ihm beugen das Knie, die hinabfuhren in
den Staub!
die leblosen Seelen[4]) dienen ihm . . . . .[5]).

Vom Herrn werde erzählt dem kommenden Geschlecht[6]),
man verkünde seine Treue dem ungebornen[7]) Volk,
denn er hat's getan!"

Aufgelöst von Jammer und Herzeleid, gebrochen durch schwere körperliche Schmerzen, schmählichen Tod vor Augen, fast verzweifelnd an seinem Gott, so schreit der Psalmist klagend und jammernd zu Jahve empor und bestürmt ihn zu helfen. Das ist der Inhalt von Ps. 22. Dieser Psalm ist ein charakteristisches Beispiel einer im Psalter vielvertretenen Gattung, die wir nach demjenigen Stück, das ihr das Gepräge gibt, „Klagepsalmen" nennen können[8]). Die regelmäßige Situation der Klagepsalmen ist die Krankheit: der Dichter betet um Rettung von seinem Leiden und vor dem

[1]) „Zu Jahve" ist richtig erklärender Zusatz. — [2]) 'ach lō jištaḥawu. — [3]) ješene. — [4]) wenepheš lo' ḥajja . . . . . ja'abedennu. — [5]) Das ausgelassene Wort muß etwa „mit Beben" bedeuten. — [6]) ledor jabo' LXX. — [7]) Wörtlich: „dem Volk, das geboren (werden) wird". — [8]) Diese Klagepsalmen, die von Leidenden gesungen werden, sind also von den qinoth, die man an der Leichenbahre zu Ehren des Toten

Tode, den er fürchten muß. Man darf es bezeichnend finden, daß wir gerade dieser Klagelieder im Psalter so viele haben: es war damals schon so, wie es gegenwärtig ist, und wie es in der Natur des Menschen liegt, daß nichts anderes den Gedanken an die Gottheit so nahelegt als gegenwärtige schwere Not, als die Furcht vor dem Tode; auch wer sonst nie an Gott denkt, dem falten sich die Hände, wenn er in Not kommt, wo niemand auf Erden mehr helfen kann. Und nicht nur in Israel: wir haben auch in der altbabylonischen Literatur Klagepsalmen, die ebenso wie die hebräischen die Krankheit des Betenden voraussetzen und ihnen auch sonst an Form und Inhalt verwandt und vielleicht auch durch eine Geschichte mit ihnen verbunden, wenn freilich auch durch die Vielgötterei, die sie voraussetzen, ihnen weit unterlegen sind[1]).

Tag und Nacht schreit der arme Leidende zum Herrn: der muß es wenden! der kann seinen Frommen nicht in diesem Elend lassen! Er ruft und klagt, ja er brüllt — seine Leidenschaft wählt den stärksten Ausdruck — wie Löwengebrüll. Aber keine Antwort kommt zurück; Gott schweigt, er bleibt dem Flehen fern, er hat ihn verlassen! — Und nun schreit er noch schmerzlicher und leidenschaftlicher: mein Gott, mein Gott, warum verließest du mich in meiner Not? Warum bleibst du fern, wenn ich flehe? „Mein Gott, mein Gott": die Wiederholung malt die Dringlichkeit; der Psalmist klammert sich an den, der ihn zu verlassen droht. Du hast mich verlassen: aber ich lasse dich nicht; du bleibst

aufzuführen pflegt, wohl zu unterscheiden. Die letzteren sollte man, um die Verwechselung zu vermeiden, nicht „Klagelieder", sondern „Leichenlieder" nennen. Beispiele der Klagelieder sind Ps. 3. 4. 5. 6. 7. 10. 13. 17. 27 7 ff. 28. 31. 35. 38 usw. — [1]) Vgl. Zimmern, Babylonische Bußpsalmen; die Texte sind abgedruckt von H. Bahr, Babylonische Bußpsalmen und das Alte Testament; vgl. auch den Psalm an Ischtar bei Zimmern, Keilinschriften und Bibel S. 35 ff., bei Delitzsch, Babel und Bibel III Vortrag S. 65 ff.

mein Gott. So hilf mir. — Bemerkenswert ist hier die Beurteilung der Leiden. Der Psalmist ist nicht überzeugt, daß sie ihm von Gott geschickt seien; sondern sie sind über ihn gekommen, als Gott sich von ihm entfernt hatte. Gott hat ihn preisgegeben und will sich nicht mehr um ihn kümmern. Die Leiden sind ihm also auch kein Zorngericht Gottes; im ganzen Psalm spricht er nirgends von seiner Sünde, durch die er sie verdient hätte[1]); wenn er freilich auch nicht ausdrücklich auf seine Rechtschaffenheit pocht. Auch der Gedanke an einen Zweck der Leiden, daß sie etwa „Prüfungen" oder „Läuterungen" seien, liegt einem solchen Manne gänzlich ferne; daß er leiden muß, ist ihm völlig unbegreiflich; er kann nur schmerzlich, ja verzweifelnd fragen: warum? Die Idee vom Zweck der Leiden, von einer Züchtigung zur Besserung, hat in der Erziehungsliteratur der „Sprüche" von alters seine Stelle[2]), ist aber den älteren Psalmen nicht bekannt und erst in späterer Zeit, als die Gattungen zusammenflossen, in die Psalmenliteratur gedrungen[3]). Um so glühender ist das Gebet des Psalmisten: entziehe dich meinem Flehen nicht; verlaß mich nicht; antworte, wenn ich dich rufe! — So schildert der Dichter sein unaufhörliches Schreien, um Gottes Herz zu rühren; drgl. Schilderungen der Klage füllen auch die babylonischen Klagepsalmen an.

Dann aber stellt der Psalmist dieser eignen hilflosen Lage die Herrlichkeit und Erhabenheit Gottes gegenüber. Ein schrecklicher Gegensatz: hier unten der armselige Dulder, der sich in seinen Schmerzen windet; dort oben Gott, thronend in Majestät, gepriesen von den Lobliedern Israels. Kann der Heilige, der Hoch-

1) Hierin also unterscheidet sich der Psalm von den „Unschuldpsalmen", über die zu Ps. 26 ausführlich gehandelt wird. — 2) Vgl. z. B. Sprüche 3 11. 12 5 12 ff. 10 17 12 1 13 1. 24 15 32 19 18 21 11 23 12 ff., Hiob 5 17 33 19 ff. — 3) Vgl. Psalm. Sal. 10 1: „Heil dem Mann, dessen der Herr gedenkt in Züchtigung", und 1. Kor. 11 32, Hebr. 12 4 ff.

gelobte — dieser Gedanke steht zwischen den Zeilen — genug haben an der eigenen Majestät? wird er sich nicht herunterlassen zum Zerschlagenen und Geistgebeugten? Ist er, der mich jetzt in Kummer und Elend verkommen läßt, doch der, auf den die Väter von je vertraut haben, und der sie errettet hat! Der Psalmist denkt an die vielen Erzählungen aus der alten Zeit von den Urvätern und dem Auszug aus Ägypten an, die schönen Erzählungen, an denen sich sonst, in besseren Stunden, sein Herz gelabt und sein Glaube aufgerichtet hat. Lebt dieser Gott nicht mehr, oder hat er sich verändert?

Und wieder malt er im stärksten Kontrast zu den Vätern, denen geholfen worden ist, sein eigenes Elend. Das Leiden geht über Menschenmaß heraus; kein Mensch ist er mehr, ein Wurm, so tief im Staube. Das Schrecklichste aber in der Not ist ihm, daß er dem allgemeinen Hohn verfallen ist. Diese Situation und wie der Psalmist sie auffaßt, ist echt israelitisch. Schadenfreude spielt in Israel eine große Rolle; dem Nationalcharakter fehlt die Empfindung der Ehrfurcht für die Größe des Unglücks; ein unglückseliges Weib z. B., das keine Kinder hat, verfällt der öffentlichen Schmach: ein uns wenig sympathischer Zug des Volkes[1]). Von solchem öffentlichen Urteil aber wird der alte Israelit, weniger selbständig und stärker von der allgemeinen Meinung abhängig als wir, im tiefsten getroffen: schlimmer als das Leiden selbst ist es ihm, dem Gespött zu verfallen; er kann's nicht mit ansehn, wenn man über ihn das Maul aufreißt und das Haupt schüttelt. Darum hören wir in den Klagepsalmen beständig vom Spott der Feinde[2]). Auch im Babylonischen vernehmen wir solche Klagen über den Zorn der Widersacher[3]). — Dieser Hohn aber trifft zugleich seinen Gott; die Welt-

1) Vgl. Luk. 1 25. — 2) Vgl. Ps. 35 21 42 4. 11 u. a. — 3) Vgl. den Ischtarpsalm bei Zimmern, Keilinschriften und Bibel S. 37, bei Delitzsch, Babel und Bibel III Vortrag S. 67 ff. Z. 56 ff. 97. 98.

kinder, die Feinde seines Glaubens verspotten den Frommen und seinen himmlischen Helfer. Wie oft, so sagen sie, hast du dich Jahves als deines Schutzes gerühmt: dir könne kein Leid begegnen. Jetzt wollen wir die Probe machen und sehen, ob du wirklich sein Liebling bist. Du hast auch diese Sache „auf Jahve gewälzt", du hast deine Krankheit ihm anheimgestellt, nun möge er kommen und seinen Getreuen erlösen! So reden sie höhnend, sicher, daß Jahve ihn nicht errettet; er ist ja schwer krank und wird demnächst sterben. So furchtbar dieser Spott dem Frommen in die Ohren gellt, so redet er doch mit einer gewissen Absichtlichkeit davon: er hofft, daß solche schmählichen Worte, die sich ja schließlich gegen Jahve selber richten, auch den Gott reizen werden. Es ist, wie wenn er sagte: hörst du nicht, wie die Gegner dich beleidigen? wenn du deinen Frommen nicht retten willst, willst du auch deine Ehre den frechen Mäulern überlassen?

So in seinem Heiligsten, in seinem Gottvertrauen verspottet, wirft sich der Psalmist um so sehnsüchtiger in Gottes Arme. Ja, sie haben Recht! Ich habs auf dich gewälzt. Von frühester Jugend an war mein ganzes Leben Vertrauen auf dich, Hilfe durch dich! Wirst du mich jetzt, in der letzten Not, im Stiche lassen? Soll mein Leben mit schrillem Mißklang schließen? Die Worte des Dichters erinnern an die uralte Sitte, daß das neugeborene Kind dem Vater gebracht wird, der zu bestimmen hat, ob man es aufziehen soll oder nicht; will er es erhalten, so nimmt er es auf die Knie und gibt es der Mutter an die Brust[1]). So ist der Psalmist als Kind „auf Jahve geworfen", d. h. dem Gott auf die Knie gelegt, und der Gott hat ihn „sicher geborgen an der Mutter Brust." So schwingt sich das Gebet empor: bleib' mir nicht fern, da doch die Not so nahe ist!

[1]) Vgl. Hiob 3$_{12}$.

Und nun wendet sich der Psalmist zu seinen Feinden zurück: einen strengen Gedankenfortschritt darf man in solchen Psalmen nicht suchen[1]), besonders nicht in einem so leidenschaftlichen Liede, dessen Stil unruhig hin- und herflackert. Er vergleicht die Gegner mit starken Stieren, die ihn mit ihren schrecklichen Hörnern bedrohen. In Basan, einem fruchtbaren Weideland nordöstlich vom Jordan, gab es eine besonders starke, gefährliche Rinderart; darum nennt er seine Feinde hier „Basans Starke". Solche Tiervergleiche haben für antikes Empfinden nichts Beschimpfendes; im Gegenteil, der Psalmist will sagen, daß es vornehme, mächtige Leute sind, deren Gegnerschaft furchtbar ist Einer unter ihnen ist, so scheint es, sein besonders wütender Feind; ihn vergleicht er mit einem brüllenden Löwen, der gegen ihn den Rachen aufsperrt.

Und weiter malt er das Leiden seines Körpers und Geistes. Den grimmigen Feinden hat er keinen Mut, keine Kraft mehr entgegenzustellen. Er ist „ausgegossen wie Wasser"[2]), wie Wachs zerschmolzen"[3]). Ohnmacht umfängt ihn, daß alle Glieder sich lösen. Das Fieber hat seine Kraft zerstört: vor innerer Glut ist ihm der Mund trocken wie eine Tonscherbe. Was bleibt noch zu erwarten? nichts als der „Staub" des Todes: die Unterwelt, wohin die Seelen der Entschlafenen kommen, ist nach dem Glauben der Antike mit Staub erfüllt[4]): daher dieser Ausdruck.

Bei dieser Beschreibung der Leiden des Dichters ist auffallend, daß sie so wenig konkret ist: was für die anderen Psalmen derselben Gattung ebenfalls zu bemerken ist. Der Stil verbietet es, bestimmter zu reden. Der einzelne Fromme hat zwar in diesen Psalmen

---

1) Vgl. unsere Bemerkungen zu Ps. 51 und 79. — 2) Vgl. Ps. 58 8. — 3) Vgl. 5. Mose 20 8, 2. Sam. 17 10 u. a. — 4) Vgl. Hiob 17 16 21 26. Diese Vorstellung ist auch babylonisch vgl. die „Höllenfahrt der Ischtar".

das Recht, von sich selbst und seinem persönlichen Leben vor Gott zu sprechen; aber anderseits ist der Umkreis dessen, was ihm zu sagen erlaubt ist, durch das Herkommen ziemlich beschränkt. Der Zwang des Stils ist sehr stark: wir hören immer wieder dieselben Gedanken und dieselben Bilder, und selten Züge, die rein persönlich sind. Diese Psalmen enthalten also allerdings einen „Individualismus", aber einen noch verhältnismäßig unentwickelten. Sie sind darin etwa unsern Volksliedern, nicht unserer Kunstlyrik zu vergleichen.

Und wieder kehrt der Psalmist zu seinen Feinden zurück. In jeder Ortschaft gibt es eine Anzahl einheimischer, herrenloser Hunde, die des Nachts mit lautem Geheul durch die Straßen streifen und gierig über alles herfallen, was zum Fraße dienen kann. Solche Meute kann dem Verirrten in nächtlichem Dunkel gefährlich werden; sie können dem Kranken oder Verwundeten, der auf der Straße liegen geblieben ist, ein grausiges Ende bereiten[1]). Dies Bild steht dem Psalmisten vor Augen: er vergleicht sich mit einem Unglückseligen, dem Tode Verfallenen, der hilflos daliegt: gierig umkreist ihn die Schar der Hunde und frißt ihm schon Hände und Füße an: so lauern die Feinde auf seinen Tod! Sein Leib ist schon so mager geworden, daß er die Rippen zählen kann[2]); sie aber weiden sich an dem Anblick; über seiner Leiche wollen sie triumphieren; stirbt er, so ist auch sein Glaube widerlegt. — Ein neuer Zug, der, wie es diese leidenschaftliche Poesie liebt, übertreibend ausmalt: so sicher sind sie schon, daß er sterben wird, daß sie sich bereits im voraus in seinen Nachlaß teilen: sie losen schon über seine Kleider[3]). Nach hebräisch-poetischem

---

1) Aus Riehms Handwörterbuch Art. Hund. — 2) Vgl. Ps. 102$_6$, Hiob 19$_{20}$ 33$_{21}$. — 3) Daß der Feind über den Tod des Beters triumphiert, auch im babylonischen Klagepsalm, vgl. Zimmern in Schraders „Keilinschriften und das Alte Testament"^{3} S. 387.

Stil ist der Satz in zwei Glieder aufgelöst, die aber beide dasselbe bedeuten: sie teilen die Gewänder, d. h. die Kleidung, — so würde es prosaisch heißen — indem sie darüber losen.

Und nun noch einmal das heiße Gebet: Jahve, rette mein Leben, mein „einziges", mein „armes": letzteres sind zierende Ausdrücke, wie sie die spätere Dichtung gern gebraucht. Ob der Psalmist mit den Büffeln, Löwen, Hunden, mit denen er seine Feinde vergleicht, verschiedene Personen im Auge hat, oder ob er nicht so konkret denkt, ist schwerlich zu sagen. Die „Büffel" sind Wildochsen, wegen ihrer Hörner höchst gefährlich, bei den Assyrern Jagdtiere, auf babylonischen Abbildungen dargestellt[1]). Beachtenswert ist übrigens, daß der Psalmist nur um Rettung vor den Feinden betet, und sie nicht, wie sonst andere Klagelieddichter sehr häufig tun[2]), verflucht[3]).

Soweit die Bitte und Klage des Dichters. Als Schluß des Ganzen folgt nun das Danklied des Geretteten; ebenso leidenschaftlich wie die Klage war, ebenso glühend ist dieser Hymnus. Für unser modernes Empfinden fallen beide Teile so sehr auseinander, daß man begreift, wenn neuere Forscher gar behauptet haben, das Danklied gehöre nicht zum Psalm, sondern sei nur durch ein Versehen der Redaktion hinzugekommen[4]). Aber diese Vermutung ist irrig; die Hinzufügung eines solchen Dankliedes ist nach antikem Empfinden hier sehr wohl verständlich. Es ist Sitte der Klagenden, am Schluß der Klagelieder ein Gelübde auszusprechen; solches Gelübde aber ist, wie es für den Dichter natürlich ist, besonders ein Psalm. Wenn du mich rettest, so gelobt der Leidende,

1) Vgl. Friedrich Delitzsch, Zweiter Vortrag über Babel und Bibel S. 8ff., woselbst eine babylonische Abbildung des Büffels. — 2) So gibt es eine besondere Gattung der Fluchpsalmen, vgl. besonders Ps. 109. — 3) Vgl. Duhm zur Stelle. — 4) Vgl. Duhm zur Stelle.

so will ich dir einen herrlichen Dank- und Jubelpsalm singen[1]). Ähnlich schließen auch babylonische Klagepsalmen:

„Die mich auf der Straße erblicken, sollen deinen Namen preisen;
bei den Schwarzköpfigen[2]) will ich deine Gottheit und Macht verherrlichen!
Ischtar ist groß! Ischtar ist Königin!
Irnini[3]), Sins mächtige Tochter, hat keinen, ihr gleich"[4])!

Der Schluß eines Klagepsalms an Nergal lautet:

„Deine Größe will ich verkünden unterwürfig dir dienen"[5]).

Die Szene, die der Psalmist sich und seinem Gott nun vor Augen stellt, ist diese: er ist gerettet aus all seiner Not; die Opfer, die er in der Zeit seiner Angst Gott gelobt hat, bringt er im Tempel dar; eine große Gemeinde umringt ihn; alle die Brüder, die mit ihm sein Leid getragen, schauen auf ihn voller Freuden; da stimmt er den Jubelpsalm an! Ja, möchte er das erleben! So erhebt er sich aus allem seinem Elend in fester Glaubenszuversicht zu einem Lobgesang! Diesen Psalm, den er dann singen wird, hat er schon jetzt gedichtet[6]).

Das Loblied trägt zu Anfang den wohlbekannten Hymnenstil, den wir schon in dem uralten Miriamliede hören[7]). Alle frommen Israeliten ruft er auf, sich mit ihm an seiner Rettung zu freuen und vor dem Gotte zu erbeben, der seine Macht über Leben und Tod wieder so deutlich gezeigt. Auch das ist ein sehr häufiger

1) Vgl. Ps. 26 12 31 8. 9 35 18. 28 51 17 54 8. 9 56 13. 14 57 8 ff. 59 17. 18 69 3, Jes. Sir. 51 11, Gebet des Manasse 15; vgl. unsere Bemerkungen S. 39. und zu Ps. 51 15 ff. und 79 13. — 2) D. h. bei den Menschen. — 3) Beinamen der Ischtar. — 4) Vgl. Zimmern, Keilinschriften und Bibel S. 38; Delitzsch, Babel und Bibel III Vortrag S. 69 f. 101 ff. — 5) Böllenrücher, Gebete und Hymnen an Nergal S. 15 vgl auch ebenda S. 19. — Auch sonst steht das Gelübde, den Gott zu verherrlichen, sehr häufig am Schluß der babylonischen Klagepsalmen vgl. Zimmern, Bußpsalmen Nr. IX am Schluß; Jastrow, Religion Babyloniens und Assyriens Bd. I S. 297. 307. 317. 358. 431. 440 usw. — 6) Derselbe Übergang vom Klage- zum Dankliede Ps. 28 6 ff. 31 20 ff 35 27. 28. — 7) Vgl. zu diesem Stil unsere Bemerkungen S. 27 und zu Ps. 29 12. 95. 103 1 ff. 149 1 ff. sowie den Anfang des babylonischen Hymnus an Nergal: „preisen will ich den Kämpen der Götter", vgl. Böllenrücher S. 13.

Zug[1]), den wir auch im babylonischen Klagelied wiederfinden[2]). Das Klagelied singt der hebräische Dichter seinem Gott im stillen Kämmerlein, das Danklied aber in „großer Gemeinde“: denn das ist die Pflicht des Frommen, seine Erfahrung mit Gott nicht zu verschweigen, sondern zu Nutz und Frommen aller zu verkünden; und so geziemt es sich: Gottes Lob muß so laut gesungen werden, daß ganz Israel, ja Himmel und Erde es hören und miteinstimmen[3]). — Alle Frommen sollen sich mit ihm freuen. Wir müssen solche Worte so verstehen, daß die Gläubigen in kleinen Kreisen zusammenleben, wo man miteinander leidet und triumphiert. Gewiß dürfen wir uns vorstellen, daß ein Mann wie dieser Dichter eine hervorragende Rolle unter ihnen gespielt hat, und daß vieler Augen auf ihn gerichtet waren; aber die Hauptsache ist doch in dieser Mitfreude der andern nicht, daß gerade Er gerettet ist, sondern daß sein Geschick ein Beispiel der allgemeinen Regel ist. Seine Rettung beweist — so heißt es ausdrücklich —, daß kein Armer, kein Niedriger so arm und niedrig ist, daß Gott sich ekelte, sich seiner zu erbarmen. Deß freuen sich die Armen alle! Sie sprechen: hier ist ein deutlicher Fall! Hier ist ein Armer, der zu Jahve rief, und den er gehört hat. So ist es also wahr und erwiesen, daß Gott die Elenden erlöst, wenn sie zu ihm schreien[4]).

Und immer weiter malt er sich, mit besonderer Liebe, die Szene aus. Es ist Sitte, beim Dankopfer ein fröhliches Mahl zu veranstalten und dazu Verwandte

---

1) Vgl. Ps. 9 15 26 12 30 5 40 10. 11 109 30. 31. — 2) Vgl. den oben S. 54 zitierten Psalm an Ischtar und Zimmern, Bußpsalmen Nr. IX, wo es am Schluß des Liedes heißt: wenn du mich rettest und heilst, „dann will ich mich beugen vor deiner Größe, will preisen deine Gottheit; die Bewohner meiner Stadt mögen verherrlichen deine Macht“. Ebenso Nr. VIII Zeile 38. 39: „Laß leben deinen Knecht, auf daß er preise deine Macht! Vor deiner Größe mögen [sich beugen] alle Lande!“ — 3) Ps. 34 3. 4 35 27 40 4. — 4) Vgl. Ps. 34 7–9 58 11. 12 69 33. 34.

und Freunde und Arme einzuladen. So sieht er sich stehn und alle auffordern: kommt zu meinem Mahle, esset euch satt und lobt Jahve mit mir!

Aber damit ist seine Begeisterung noch nicht befriedigt. Soll Jahve würdig gepriesen werden, so muß die ganze Welt miteinstimmen: die Völker in weiter Ferne, die Toten selbst in der Unterwelt, ja noch das kommende Geschlecht! Nun würde man den Dichter sehr mißverstehen, wenn man seine Poesie in die Prosa hinabziehen und seine Worte so deuten würde, als erwarte er die Bekehrung der Heiden als Folge seiner Rettung. Entzückung und Begeisterung hat andere Ausdrucksformen als nüchterne Prosa. Der Enthusiasmus des Dichters ist so groß, daß er ihn hinreißt, auch die Heiden und die Toten zum Preise Gottes aufzufordern für das große Wunder, das er an ihm getan hat! Auch hierfür haben wir Analogien, nicht nur im Hebräischen[1]), sondern auch im babylonischen Mardukhymnus, wo der Priester singt: „ich will verkünden deine Größe den weiten Völkern“[2]); wie denn im Psalter die Aufforderung an die Heiden, Gott zu loben, ein geläufiges Hymnenmotiv ist[3]). So schließt der Dichter in brausendem Jubellied: der Hymnus schwillt zum Orkan! Die Völker ringsumher, die sich einst zu Jahve be-

---

1) Vgl. Ps. 69 31 ff. und besonders den Lobgesang der drei Männer im feurigen Ofen. — 2) Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients S. 44. Ebenso im assyrischen Hymnus: „Um den Bewohnern der Länder [seine Größe] zu offenbaren, damit noch spätere Geschlechter von seinem Ruhm hören, will ich auf ewig seine Herrschaft preisen“, bei Jastrow, Religion Babyloniens und Assyriens Bd. I S. 520; und noch überschwenglicher: „Dehne aus meine Tage, schenke Leben; laß mich leben, gesund sein, deine Gottheit verehren; wie ich es wünsche, möge ich's erlangen! Der Himmel freue sich deiner, die Wassertiefe jauchze dir zu! Die Götter des Alls mögen dir huldigen, mögen die großen Götter dein Herz erfreuen“, bei Jastrow Bd. I S. 528; vgl. auch S. 446. — 3) Vgl. Ps. 96 7 97—100. 117. 148 11, Lobgesang der drei Männer 59 (82).

kehren sollen — wie die Weissagung verkündet —, sie fallen dem Gott, dem „das Reich", d. h. die Weltherrschaft, mit Recht gehört, schon jetzt zu Füßen! Selbst das ewige Schweigen des Todes wandelt sich zum Lobgesang: ein für antik-israelitisches Denken, wonach Jahves Macht nicht in die Unterwelt reicht und die Toten Jahve nicht preisen[1]), besonders großartiger Gedanke. Ja, noch die kommenden Geschlechter sollen hören, was Jahve getan hat, und mit uns jubeln und frohlocken.

So schließt das Gedicht, das so klagend begonnen hat, mit lautem Jauchzen. Erfülle die Hoffnungen, o Gott, die ich auf dich setze; so wirst du einen Psalm hören, der die Welt mit Jubeltönen erfüllt!

Das Lied ist uns auch deshalb wichtig, weil es früher „messianisch" verstanden worden ist. Nach der Überlieferung hat Jesus die Anfangsworte des Psalms am Kreuz gesprochen; Jesus lebte in den Psalmen; ihm war es natürlich, daß sein Schmerzensschrei ein Psalmenzitat war. Er sprach die Worte nicht im Hebräischen, sondern nach der Übersetzung in die aramäische Volkssprache[2]), die seinem Herzen näher stand. Theologische Unart hat gefragt, was Jesus mit diesem Zitat habe lehren wollen. Er hat nichts damit lehren wollen und an niemand anders gedacht als an Gott und an sich selbst, als er so in großer Seelenangst zu seinem Vater gebetet hat. Oder man hat diese Worte am Kreuz bedenklich gefunden und allerlei Ausflüchte gesucht; aber man soll nichts davon abbrechen, daß sich Jesus in der letzten Not von Gott verlassen gefühlt hat. Das ist ein Augenblick von solcher Furchtbarkeit für Jesus selbst, daß wir, wenn wir uns im Geiste unter das Kreuz stellen, ganz stille werden sollen.

Die neutestamentlichen Gelehrten haben den Psalm

---

[1]) Vgl. Ps. 6 6 30 10 88 11 ff. 115 17 Jes. 38 18. — [2]) Vgl. Mark. 15 34.

auf Christum gedeutet. Begreiflich genug. Man suchte und fand in der ältesten Christenheit überall im Alten Testament Weissagungen auf den Christus; man bediente sich dabei der „allegorischen Methode" und verstand es, durch allerlei Künste der Erklärung einem an sich ganz einfachen Text einen geheimen Sinn, den der Geist Gottes hineingelegt habe, zu entlocken. So erklärte man viele Stellen auf Christus, in denen unsere historische Deutung beim besten Willen auch nicht eine Spur davon finden kann. Nun lag es nahe, auch diesen Psalm so aufzufassen, da Jesus selbst die ersten Sätze davon zitiert hatte. So deutet der gelehrte Verfasser des Hebräerbriefes[1]) die Worte des Psalmisten:

„ich will deinen Ruhm meinen Brüdern verkünden,
inmitten der Gemeinde dich preisen"

als Worte Christi: dies Wort habe Christus durch Davids Mund gesprochen. Und so ernst ist es ihm mit solcher Erklärung, daß er diesen Satz zum dogmatischen Beweis verwendet: Christus, so führt er aus, scheue sich nicht, uns seine „Brüder" zu nennen. Der Verfasser wird also den ganzen Psalm als Rede Christi aufgefaßt haben.

Spuren dieser Deutung haben wir in den Evangelien. Die Evangelien sind geschrieben, um zu beweisen, daß Jesus der geweissagte Christus ist. Dieser Beweis wurde so geführt, daß man zeigte, wie Jesu Schicksale im einzelnen im Alten Testament prophezeit seien. Die altchristliche Überlieferung hat hierbei häufig dem Alten Testament einen neuen Sinn gegeben und mancherlei „messianisch" verstanden, was ursprünglich sicherlich nicht so gemeint war; anderseits aber sind auch in die Erzählungen von Jesus manche alttestamentliche Züge eingedrungen.

Jesus ist am Kreuze verhöhnt worden: ein bei der uns bekannten Art hebräischer Schadenfreude höchst

1) Vgl. Hebr. 2 11. 12.

glaublicher Zug. Dabei erinnern sich die Evangelisten an unsern Psalm, indem sie an seine Worte anspielen[1]): sie „verlachten" ihn[2]), sie „schüttelten das Haupt"[3]). Wenn aber Matthäus berichtet[4]), die Spottenden hätten gesprochen: er hat auf Gott vertraut; der errette ihn, denn er liebt ihn[5])," so ist dies sicher unhistorisch, denn die frommen „Hohenpriester" werden die Worte der gottlosen Spötter des Psalms gewiß nicht in den Mund genommen haben. Man sieht hier also, wie die Erinnerung an das Alte Testament die Erzählung von Jesus leise verfärbt hat.

Stärker ist dies in der bekannten Geschichte vom ungenähten Rock geschehen. Die synoptische Überlieferung[6]) erzählt, daß die Soldaten Jesu Kleider unter dem Kreuz durchs Los geteilt hätten; was ihnen allerdings nach römischem Rechte zukam. Später bezog man auf diesen Vorgang die Worte unsers Psalms:

„schon teilen sie meine Gewänder unter sich
und werfen über meine Kleidung (meinen Rock) das Los."

Man verstand den poetischen Parallelismus nicht und deutete die Worte so, daß die Gewänder zwar geteilt, die „Kleidung", der „Rock", aber nicht geteilt, sondern ausgelost sei. Warum nicht geteilt? Man fand einen annehmbaren Grund: das Stück habe keine Nähte gehabt, so habe es den Soldaten leid getan, es zu zerreißen[7]). So entsteht ein neuer Zug, da man Wert darauf legt, auch das kleinste Wort der Weissagung in Jesu erfüllt zu sehen.

Die spätere christliche Überlieferung ist noch weiter gegangen und hat in dem Psalm das „ganze Leiden Christi"[8]) abgebildet gesehen. Und diese Erklärung hat die vielen Jahrhunderte hindurch bis in die neueste Zeit

---

1) Vgl. Ps. 22 8. — 2) Vgl. Luk. 23 35. — 3) Vgl. Matth. 27 39, Mark. 15 29. — 4) Vgl. Matth. 27 43. — 5) Das ist Zitat von Ps. 22 9 nach LXX. — 6) Vgl. Mark. 15 24, Matth. 27 35, Luk. 23 34; durch die Worte dieser Erzählung klingt Ps. 22 19 LXX durch. — 7) Vgl. Joh.ev. 19 23. 24. — 8) Tertullian.

hinein geherrscht, bis endlich die moderne Wissenschaft mit ihrer strengeren Methode erkannt hat, daß der Psalm selbst kein Wörtchen enthält, das dies Verständnis auf Christus nahelegt. Wir brechen also — dies muß mit voller Deutlichkeit gesagt werden — mit der alten Erklärung; wir sind überzeugt, den Psalm besser als die Antike zu verstehn, indem wir ihn als den Schrei eines Todkranken deuten, der in seiner eigenen Not betet, und dem es nicht in den Sinn kommt, zu weissagen.

Jahve, der gute Hirte.

Psalm 23.

Jahve ist mein Hirte: mir mangelt nichts;
auf grünen Auen läßt er mich lagern.
Zu Wassern, da ich ruhen kann, leitet er mich;
er erquickt meine Seele.

Er führt mich auf rechten Gleisen
um seines Namens willen.
Und müßte ich auch
in die finstere Schlucht,
ich fürchte nichts Böses.
Du bist ja bei mir;
dein Stecken und Stab,
die sinds, die mich trösten!

Du deckst vor meinen Augen den Tisch,
meine Feinde haben das Zusehn!
Du salbtest mein Haupt mit Öl,
mein Becher hat die Fülle.

Nur Gutes und Liebes wird mir folgen
mein Leben lang;
und ich wandele[1]) in Jahves Hause
lange Tage!

1) Die Konsonanten meinen sabbothi (śin für samech).

Der Psalm ist der Ausdruck des zuversichtlichen Gottvertrauens. Mit einem zärtlichen, unserm Herzen vertrauten Bilde vergleicht der fromme Sänger den Herrn mit einem Hirten, der für das Schäflein freundlich sorgt. Auch dies Bild hat seine Geschichte. Der Natur der Sache nach weidet der Hirte eigentlich nicht ein einzelnes Schaf, sondern eine Herde. So bezieht sich auch das Bild vom Hirten ursprünglich nicht auf den einzelnen, sondern auf das Volk. Im profanen Leben ist dies Bild sehr geläufig von den Königen und Oberen, den „Völkerhirten“ [1]). So ist auch Jahve ursprünglich der Hirte einer Gemeinschaft, seines Volkes Israel. Dies Bild, das rührendste, um Jahves barmherzige, väterliche Fürsorge für Israel auszudrücken, wird am schönsten Jes. 40, 11 ausgeführt. Dies liebliche Gleichnis bezieht der Dichter auf sich selber: diese Psalmisten haben ein ganz persönliches Verhältnis zu „ihrem Gott“: Gott weidet mich wie der Hirte sein Schaf. Auch sonst steht in den Psalmen das Individuum manchmal da, wo bei den Propheten das Volk stehen würde. Das ist ein kleines Symptom für einen großen, bedeutsamen Vorgang: der einzelne rückt in der Religion der Psalmen in manchem an die Stelle, die in der ältern Religion die ganze Gemeinde innegehabt hat.

Gern malt der fromme Sänger das freundliche Bild vom guten Hirten aus: auf grünen Auen, wo es behaglich grasen kann, läßt er das Schäflein lagern; zu „Wassern mit Ruheplätzen“, wo es in aller Ruhe das köstliche Naß trinken mag, leitet er es und erquickt ihm so die dürstende Seele. Die Worte zeigen, was das Herz des Sängers begehrt und von seinem Gott vertrauend erwartet: es sind nicht Reichtum, Macht und Ansehen, nicht „übergroße, wunderbare Dinge“,

---

1) Vgl. z. B. Hesek. 34. Das Bild ist auch im Babylonischen bekannt, vgl z. B. Jastrow, Religion Babyloniens und Assyriens Band I S. 69.

aber ein behagliches Auskommen, ein freundliches Leben ohne drückende Sorgen, das tägliche Brot und noch etwas obendrein.

Die zweite Strophe beschreibt dieselbe Sache in einem neuen Bilde. Der Psalmist vergleicht sich mit dem Wanderer, der — etwa in der Wüste — den Weg so leicht verfehlt; Gott aber leitet ihn, daß er die „rechten Gleise", die Wegespuren, die zum Ziele führen, findet. Ja, wohl dem, der am Scheidewege, wo Menschenwitz zu Ende ist, einen solchen, unfehlbaren Berater hat, der dann eine geheime Stimme hört: geh' links, oder: geh' rechts! — Dies Vertrauen aber begründet er, so fest er immer kann: nicht auf sein eigen Tun, aber auch nicht auf Gottes Barmherzigkeit, sondern er verankert seine Hoffnung in Gottes Namen und Ehre selbst: Gott hat ja zugesagt, seinen Frommen zu behüten und seinen Namen dabei verpfändet. Darum kann und darf er ihn nicht verlassen; sonst würden die Spötter höhnen und sprechen: wo ist nun sein Gott? So würde Gott seinen heiligen Namen der Schande preisgeben! Das sei ferne! — Ja, den furchtbarsten Weg stellt der Psalmist sich vor: müßte er auch in den Orkus gehn, in die „finstere Schlucht"[1]) tief unter der Erde voller Grausen und furchtbarer Gefahren, selbst dort würde er nichts Böses fürchten; auch dort würde er gläubig und fröhlich blicken auf Gottes Stecken und Stab; die würden allem Unheil Drohenden wehren und ihn leiten, zurück in das Land des Lichts. — Von solcher Wanderung, die hier nur als Bild gefahrvollen Weges gebraucht wird, berichten heidnische Erzählungen[2]). Oft klingen bei den hebräischen Dichtern solche ursprünglich mythologische Züge nach.

[1]) Das Wort salmuth ist Terminus des Orkus vgl. Hiob 10$_{21}$ 38$_{17}$. — [2]) Z. B. bei den Babyloniern der Mythus von Ischtars Höllenfahrt, bei den Griechen die Sage von Orpheus usw.

In einem neuen Bilde beschreibt der Psalmist Gott als den milden Wirt, der ihm gütig den Tisch deckt und den vollen Becher reicht, nachdem er ihm zuvor — nach der Sitte des Morgenlandes — das Haupt mit köstlichem Öl gesalbt hat. Dies fröhliche Genießen aber, das Gott ihm schenkt, wird ihm noch durch den Gedanken gewürzt, daß seine Feinde zusehen müssen. Das ist der einzige Zug in dem schönen Liede, der uns nicht sympathisch ist, der sich aber aus den sozialen Verhältnissen und den religiösen Parteiungen jener Zeit erklärt. Jeder Fromme hat damals solche Feinde, die ihm sein Auskommen und sein Glück mißgönnen. Das sind die reichen und vornehmen Weltkinder, die über den Kinderglauben der armen Frommen als eine Narrheit lachen[1]); die aber sollen — so wünscht der Psalmist — beiseite stehen und das Zusehen haben; sie sollen mit Augen sehn, daß der Glaube dennoch Wahrheit ist, und mit den Zähnen knirschen!

Und so schließt der Psalmist jauchzend mit vollem Tone. Sein Leben lang wird er nichts anderes haben, als was er sich nur wünschen mag; mit starkem Ausdruck sagt er, es werde ihm „folgen", d. h. ihm nachlaufen. Und lange, lange Tage wird er „umherwandeln" dürfen in Gottes Tempel; der Ausdruck bezeichnet das „Umherwandeln" in der heiligen Prozession[2]), da die Chöre mit der Stimme des Jubels und Dankes Gottes wunderbare Taten und gnädige Fügungen preisen. Das ist das Ideal des Sängers: ein langes Leben, verbracht im Lobgesang an der heiligen Stätte, im seligen Bewußtsein der Gegenwart Gottes, der ihn so reich gesegnet hat.

Der Psalm steht unserem Herzen wegen seiner Zartheit und Liebenswürdigkeit nahe. Man möge ihn mit dem Liede „Ein' feste Burg ist unser Gott", ver-

---

1) Genaueres vgl. zu Ps. 42. 43. — 2) Vgl. Ps. 26 6

gleichen, um seine Eigenart zu erkennen. Er schreitet nicht gewaltig und furchtbar ernst einher, sondern kindlich vertrauend schmiegt er sich zärtlich an Gottes Brust. Charakteristisch ist, daß die eigentliche Bitte bei ihm fehlt; worum andere Psalmisten beten, was sie stürmisch verlangen, das ist ihm im voraus gewiß. Der Psalm gehört demnach zur Gattung der „Vertrauenspsalmen“ [1]) und stellt unter diesen ein besonders deutliches Beispiel dar. Diese Gattung gehört im weiteren Sinne zu den „Klageliedern“, in denen die Leidenden Gott um Rettung anflehen, und in denen es Sitte ist, daß sich die Beter auf ihr Vertrauen zu Gott berufen, um ihn ebendamit an seiner Ehre zu fassen [2]). Was also in den „Klagepsalmen“ ein einzelnes Motiv ist, ist im „Vertrauenspsalm“ der Inhalt des ganzen Psalms. Die Entstehung der „Vertrauenspsalmen“ ist also so zu denken, daß sich ein Motiv der Klagepsalmen hier selbständig gemacht hat. Einen ähnlichen Fall bietet Psalm 131. Wir erkennen durch diese Ableitung also etwas von dem persönlichen Leben dieser Psalmisten: was den andern Frommen die Hauptsache beim Beten war, der Ausdruck des leidenschaftlichen Begehrens, des gewaltsamen Dringens in Gott, das haben sie ganz beiseite gelassen, und sich allein auf das beschränkt, was bei den andern nur gelegentlich vorkam, auf die einfache Aussprache des Vertrauens. Wer Gott wirklich vertraut, der bestürmt ihn nicht, sondern erwartet von ihm zuversichtlich alles Gute.

Alle wissenschaftliche Zergliederung aber vermag nicht, den eigentümlichen Reiz zu erklären, der von einem solchen zarten Liede ausgeht. Hier muß jede Exegese verstummen, und die unmittelbare Empfindung tritt in ihr Recht.

---

1) Andere Beispiele sind Ps. 16. 27$_{1-6}$ 57. 130 u. a. — 2) Vgl. Ps. 3$_7$ 7$_{2a}$ 11$_{1a}$ 12$_8$ 13$_6$ 22$_{10.\ 11}$ 31$_{2.\ 4}$ ff. 15. 18 20. ff. 123$_{1.\ 2}$ 125$_{1-3}$ usw.

Einzugsliturgie.

Psalm 24.

Jahve gehört die Welt und was sie füllt,
die Erde und die darauf wohnen;
denn er ist's, der auf's Meer sie gegründet
und auf Ströme festgestellt.

* * *

Wer darf treten auf Jahves Berg?
wer darf stehn an der heiligen Stätte?
„Wer reine Hände hat, und ein unschuldig Herz,
wer die Seele nicht an das Eitele hängt
und nicht fälschlich schwöret.

Der wird Segen von Jahve empfangen
und Recht vom Gott seines Heils.
So ist das Geschlecht, das nach ihm fragt,
das deinen Erlöser[1]), o Jakob, sucht".

* * *

Erhebt, ihr Tore, die Häupter,
erhebt euch, ihr uralten Pforten,
denn der herrliche König zieht ein!
„Wer ist der herrliche König"?
Jahve, ein Starker und Held,
Jahve, ein Held im Streit!

Erhebt, ihr Tore, die Häupter,
erhebt euch[2]), ihr uralten Pforten,
denn der herrliche König zieht ein!
„Wer ist der herrliche König"?
Jahve Zebaoth ist der herrliche König!

Der Psalm besteht aus drei Teilen. Der erste Teil ist ein Hymnus. Die kurzen Worte verkünden, daß Jahve die Erde gehört, weil er sie geschaffen hat. Dieser Erweis der rechtmäßigen Gewalt Gottes über die Welt aus der Schöpfung ist ein auch sonst wohl-

1) Man lese etwa podecha. — 2) wehinnaśe'u.

bekanntes Hymnenmotiv[1]). Dasselbe im babylonischen Hymnus von Marduk:

„Weil er die Stätte gebaut, die Feste gebildet,
nannte ihn Herrn der Länder der Vater Bêl".

Sein Herrschaftsrecht gründet sich also auf seine Tätigkeit als Ordner der Welt[2]). Aus allen Wundern der Schöpfung aber, die sich hier erwähnen ließen, greift der Verfasser eines heraus, das ihm als das wunderbarste erscheint: daß Gott die Erde „auf das Meer gegründet" hat. Voraussetzung dieses Gedankens ist die im alten Orient verbreitete Anschauung, daß unter der Erde ein ungeheures Wasser lagert; das ist das „Meer", die „Ströme", von denen der Psalm redet. Diese Vorstellung vom unterirdischen Ozean ist ursprünglich wohl ein Schluß aus der Beobachtung des Grundwassers. Überall, wo man auch graben mag, trifft man in einiger Tiefe Wasser an; so schließt man, daß sich unter der Erde ein gewaltiges Meer befinden müsse. Diese Beobachtung aber hat man nicht auf den Bergen Kanaans gemacht, sondern in einem wasserreichen Tiefland. Nun ist uns bezeugt, daß auch die Babylonier diese Theorie gekannt haben[3]). Wir dürfen also mit Sicherheit annehmen, daß auch dieser Zug der hebräischen Kosmologie wie so mancher andere in Babylonien seine Heimat hat und von dort nach Israel gekommen ist. Nun aber denkt der Antike weiter: alles, was auf Wasser schwimmt, pflegt, wie der Augenschein lehrt, unsicher hin- und herzuschwanken; die Erde aber, obwohl sie auf Wassern ruht, steht unerschütterlich fest, ja ist das Festeste unter dem Festen. Welch großes Wunder also, das Gott in seiner Weisheit geschaffen hat! — Das ist die naive Theorie eines alten Geschlechtes, das längst vergangen ist; was aber in solchen Worten unvergänglich bleibt, das

[1]) Vgl. Ps. 74 16. 17 89 12. 13 95 4. 5. — [2]) Aus Hehn, Hymnen und Gebete an Marduk S. 15. — [3]) Vgl. Zimmern in Schraders „Keilinschriften und das Alte Testament"[3] S. 615. 498.

ist der Geist, der an den Wundern der Welt nicht stumpf vorübergeht, sondern sie staunend als Wunder betrachtet — Staunen ist der Anfang aller Wissenschaft —, und der Geist, der das Wunderbare, dessen die Welt auch für uns voll ist, als Ausfluß einer höchsten Weisheit versteht, die in allem waltet.

Ganz anderer Art ist das folgende Stück; es enthält eine Frage, eine Antwort und zum Schluß einen Segensspruch. Auch für dieses Stück haben wir eine Reihe von Parallelen, die ebenso gegliedert sind[1]). In allen diesen Stücken handelt es sich um dieselbe eigentümliche schriftstellerische Gattung. Auch die ursprüngliche Aufführungsart dieser Gattung dürfen wir uns anschaulich machen. Wir haben hier den Wechselgesang des Laien und des Priesters. Der Laie erscheint am Eingang des Heiligtums und richtet die Frage an den Priester, wer würdig sei, die heilige Stätte zu betreten; der Priester antwortet, indem er Gottes Forderungen aufzählt und dann, nach Priesters Vorrecht, mit einem Segen schließt. Das Ganze ist also eine Liturgie, aufgeführt beim Einzug der Festgemeinde in das Heiligtum. Dies Heiligtum aber, an dem diese Liturgie von wechselnden Chören gesungen worden ist, das im Psalm „Jahves Berg", die „heilige Stätte" genannt wird, ist offenbar der Tempel auf dem Berge Zion; so ist es wohl ohne Ausnahme in den Psalmen; wir haben im Psalter jerusalemische Tradition: diejenigen Psalmen, die von einer heiligen Stätte handeln, haben stets den Tempel von Jerusalem im Auge.

Die Frage, wer in Gottes Heiligtum Zutritt habe, wer am Gottesdienst teilnehmen und sich so der göttlichen Gnade vergewissern dürfe, hat seit uralter Zeit in den Religionen große Bedeutung gehabt; die Antworten, die zu verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Kreisen und Personen auf diese Frage ge-

1) Vgl. Ps. 15, Jes. 33$_{14-16}$, vgl. auch Micha 6$_{6}$ff.

geben worden sind, haben auch in Israel eine große Geschichte. Ursprünglich war es auch in Israel natürlich, daß dabei die eigentlich gottesdienstlichen, zeremoniellen Bedingungen betont wurden. Wie derjenige, der des Königs Palast betreten will, sich dem Zeremoniell des Hofes zu fügen hat, so erschien es dem ältesten Glauben ganz natürlich, daß auch im Gotteshause bestimmte Vorschriften gelten: man soll, wenn man es betritt, kultisch „rein" sein[1]). Und auch dies schien ganz unumgänglich, daß man, wie das Antlitz des Königs, so auch das des Gottes „nicht ohne Geschenke" sehen dürfe[2]). Aber eine spätere Zeit hat diese geforderte „Reinheit" tiefer gefaßt. In Israel ist eine gewaltige religiöse Reformation aufgetreten, die die Opfer und Zeremonien ganz beiseite schob und eine wahre, tätige Frömmigkeit und Sittlichkeit an ihre Stelle setzte.

„Womit soll ich Jahve begegnen,
mich beugen vor dem hohen Gott?
Soll ich ihm begegnen mit Ganzopfern,
mit einjährigen Kälbern"?
„Es ist dir kundgetan, Mensch, was gut ist,
was Jahve von dir begehrt:
Nichts anders als Recht tun
und Treue lieben
und demütig wandeln vor deinem Gott"[3])!

Diesen Hauptsatz der prophetischen Predigt hören wir auch aus unserm Psalm. Von Opfern und Zeremonien ist hier nicht im geringsten die Rede, sondern von den Forderungen wahrer sittlicher Religion, von Reinheit der Hände und des Herzens, d. h. der Handlungen und der Gesinnung. Die Lauterkeit aber, die Gott fordert, wird an zwei Beispielen auseinandergesetzt: der Fromme „erhebt seine Seele" allein zu Gott und setzt seinen Sinn nicht auf das „Eitele", d. h. auf Lüge, Falschheit, Frevel. Und eine zweite religiöse

[1]) „Ein jeder, der hier eintritt, sei rein", stand in Ägypten am Eingang der inneren Tempelräume, aus Erman, Ägyptische Religion S. 74. — [2]) Vgl. 2. Mose 23 15. — [3]) Vgl. Micha 6 6.8.

Sünde würde der Meineid sein, da man Gottes heiligen Namen zur Lüge mißbraucht. — Nun der Segensspruch, mit dem der Priester die jetzt einziehende Prozession segnet: „Segen" und „Recht" (Gerechtigkeit) wird der Fromme von dem hilfreichen Gott empfangen; „Recht" (Gerechtigkeit) — ein Wort, das uns in dieser Bedeutung fremd ist — ist das Recht, das Gott durch sein Urteil verleiht; wer so beschaffen ist, wie der Psalm aufgezählt hat, den spricht Gott „gerecht", d. h. er erkennt ihn als seinen treuen, guten Diener an und segnet ihn dann mit allem Guten; so kommt es, daß das von Gott verliehene Recht und der göttliche Segen hier und in ähnlichen Zusammenhängen parallel stehen. So — mit diesen Worten faßt der Psalmist das Vorhergehende zusammen — sind alle wahren Frommen, die nach Gott „fragen" und ihn „suchen": die Worte sind gerade vom Aufsuchen und Befragen der Gottheit an der heiligen Stätte seit alter Zeit gebräuchlich.

Der dritte Teil ist dem zweiten in manchem ähnlich: auch hier Frage und Antwort, von wechselnden Stimmen gesungen; und auch diese Liturgie, die die Pforten des Heiligtums anredet, spielt am Tor der heiligen Stätte. Aber doch ist die Situation hier eine andere. Während dort der Chor der Einziehenden dem Gotte naht, so wird hier vorausgesetzt, daß sie den Gott in ihrer Mitte haben; Jahve will in sein Heiligtum ziehen; der Gott will es nicht verschmähen, hier fortan unter den Menschen zu wohnen; die uralten Pforten — so singen sie — sollen sich hoch in die Höhe recken, um dem „Hohen und Erhabenen", dem herrlichen Könige Einlaß zu bieten. Da erschallt vom Heiligtum her die Frage, wer dieser herrliche König sei. Die Antwort kommt zurück, die Jahves Namen nennt und seine Herrlichkeit preist: er ist ein „Starker und Held", ein „Held im Streit". Diese Verherrlichung Jahves als des Kriegsgottes — die Griechen würden sagen: als

des Ares — ist ein Klang aus Israels Urzeit; kein Rest von diesem Gottesbegriff des ältesten kriegerischen Israel ist in der neutestamentlichen Religion behalten; aber doch erfreuen wir uns an der kraftvollen, ja wilden Poesie dieser heldenhaften Religion. — Die zweite Strophe dieses Stückes ist die wörtliche, feierliche Wiederholung der ersten; sie unterscheidet sich von dieser nur darin, daß sie zum Schluß als letzte und endgültige Antwort anstelle der bisherigen Umschreibungen den eigentlichen Namen des Gottes nennt: Jahve Zebaoth. Das ist der Trumpf, den sich der Dichter bis zum Schluß aufgespart hat. Solches besondere Betonen des Namens ist unserem Geschlecht nicht leicht verständlich zu machen; es erklärt sich aus einer Zeit, da man in Israel und überall sonst den höchsten Wert auf Namen und besonders auf Götternamen legte: man glaubte, den Gott herbeirufen zu können, wenn man seinen Namen aussprach, und man beschwor mit seinem Namen die feindlichen Mächte[1]). Die Tore des Tempels, bisher verschlossen, öffnen sich, wenn der Name „Jahve Zebaoth" genannt wird. — Wir wissen, daß gerade in diesem Namen der kriegerische Charakter Jahves ausgesprochen war: Jahve Zebaoth, das ist der „Jahve der Heerscharen", der über die Kriegsheere gebietet, Jahve der Feldherr. Welcher Enthusiasmus in diesem Namen liegt, läßt sich eben aus unserer Stelle erkennen: mit diesem Namen ist das alte Israel in Krieg und Sieg und Tod gegangen. Dieser Name läßt zugleich die Situation des Liedes erraten; wir hören, daß der Name speziell dem Gotte der Lade zu eigen gewesen ist[2]); wir dürfen demnach annehmen, daß das Lied beim Einzuge der Lade in das Heiligtum, sicherlich von Jerusalem, gesungen worden ist. — Bei welcher Gelegen-

[1]) Über die Wirksamkeit des göttlichen Namens vgl. unsere Bemerkung S. 41 und zu Ps. 91 14 und 124 8. — [2]) Vgl. 2. Sam. 6 2.

heit? Etwa, wenn die Lade, die in der ältesten Zeit als Palladium mit in den Krieg genommen wurde[1]), wieder heimkehrte; oder dürfen wir ein jährliches Fest annehmen, bei dem man den Einzug Jahves in den Tempel feierte? Sicherheit haben wir nicht, da wir von einem solchen Fest nicht ausdrücklich hören; wir kennen aus alter Zeit nur diejenigen Feste Jerusalems, an denen Wallfahrten stattgefunden haben; was die Priester sonst noch an der heiligen Stätte getan haben, ist uns fast ganz verschollen. Dies Lied scheint seinem antiken Klange nach aus sehr alter Zeit zu sein, immerhin nicht aus der Davids oder Salomos, da der Tempel darin schon als „uralt" gilt.

Weiter ist eine schwierige Frage, wie die drei Teile des Psalms, die ursprünglich selbständige Stücke für sich bilden, zusammengekommen sein mögen. Man ist doch versucht, irgend eine Beziehung zwischen ihnen anzunehmen. Die nächstliegende Vermutung ist, daß sie eine Festliturgie darstellen; solche Liturgie pflegt auch sonst aus ursprünglich selbständigen Stücken zusammengesetzt zu sein. Wenn dies richtig ist, so müßte die Liturgie an einem Fest aufgeführt sein, an dem man den Einzug der Gemeinde ins Heiligtum und den Advent des Gottes feierte und zugleich der Weltschöpfung gedachte. Dies könnte etwa das Neujahrsfest gewesen sein; andere denken an das Tempelweihfest.

Gebet des Unschuldigen.

Psalm 26.

Schaffe mir Recht, Jahve, denn mein Wandel ist makellos[2]),
ich hab' auf Jahve vertraut ohne Wanken!

[1]) Vgl. 2. Sam 11 11. — [2]) 'ani ist wohl Zusatz aus V. 11.

Prüfe mich, Jahve, versuche mich,
erprobe mir Nieren und Herz!
Denn deine Gnade hatt' ich stets vor Augen,
in deiner Wahrheit war mein Wandel!
Bei Bösewichtern saß ich nicht,
mit den Heuchlern[1]) gehe ich nicht.
Ich meide der Bösen Versammlung
und sitze bei Gottlosen nicht.

Ich wasche die Hände in Unschuld
und schreite um deinen Altar[2]);
dann stimm' ich laut den Lobgesang an
und erzähle all' deine Wunder[3])!
Ich habe lieb deines Hauses Stätte,
den Ort, da deine Herrlichkeit wohnt.

Raffe nicht mit den Sündern meine Seele dahin,
mit den Mordgesellen mein Leben;
an deren Händen Schandtat klebt,
deren Rechte voll von Bestechung.

Mein Wandel aber ist makellos,
erlöse mich, Jahve[4]), sei mir gnädig.
Schon steht mein Fuß auf ebenem Plan!
In Versammlungen will ich Jahve preisen!

In den „Klagepsalmen", in denen ein Leidender zu Gott um Heilung seiner Schmerzen schreit, gewahren wir eine doppelte Beurteilung der Leiden, wonach die ganzen Lieder verschiedenen Charakter haben. Entweder betrachtet der Fromme die Leiden als verdiente göttliche Strafe und demütigt sich tief vor dem zornigen Gott: so reden die „Bußpsalmen". Gewöhnlich aber gewahren wir eine ganz andere Stimmung, wonach die Leiden nichts als Hemmungen und Störungen sind, über die Frommen gekommen, da Gott ferne war; dann verlangt der Psalmist von Gott, daß er ihn, seinen Getreuen, rette. Diese Stimmung liegt bei den meisten der Klagepsalmen wenigstens im Hintergrunde;

[1]) Wörtlich: mit den Versteckten. — [2]) und [3]) „Jahve" ist wohl auszulassen. — [4]) Nach LXX A. ergänzt.

in einzelnen, die wir „Unschuldspsalmen“ nennen können, tritt sie stark hervor[1]); Typus solcher Psalmen ist der oben übersetzte.

Nicht um grundloses göttliches Erbarmen bittet dieser Dichter, das dem Sünder vergibt, wie wenig er es auch verdient habe, sondern um göttliches Gericht! Das gerechte Gericht Gottes muß die Unschuld anerkennen, die versteckte Bosheit ans Licht bringen! Richte mich, gib mir gutes Recht, gib mir, worauf ich Anspruch habe! Solche Lieder appellieren an Gottes Gerechtigkeit und Treue[2]): der Gott, der verheißen hat, Frömmigkeit zu belohnen, möge jetzt sein Wort wahr machen! Dabei beruft sich der Beter auf seine Makellosigkeit, auf seine wandellose Frömmigkeit. Zum Beweis der Wahrheit fordert unser Psalmist den allwissenden Gott in leidenschaftlichen Worten auf, ihm ins Innerste zu schauen: prüfe mich! erprobe mich! So wird sich herausstellen, daß ich deine Gnade stets vor Augen gehabt (der Dichter will sagen, daß er in allen Lagen seines Lebens auf Gottes Gnade allein sein Vertrauen gesetzt habe), und daß ich in Gottes Wahrheit (d. h. dem göttlichen Gesetz[3]) gewandelt habe. — Die Worte für „prüfen, erproben“ entstammen ursprünglich dem Gewerbe des Goldschmieds, der allerlei Mittel kennt, die Echtheit und Vollhaltigkeit von Silber und Gold zu „erproben“ („probieren“); man beachte, daß in diesem Zusammenhang nicht vom „Läutern“[4]), sondern allein vom „Probieren“ die Rede ist. — „Herz und Nieren“ sind die Sitze der Gedanken: auch die Nieren sind nach volkstümlich-hebräischer Seelenlehre Organ des geistigen Lebens.

Wir, Jünger des Evangeliums, des Paulus, Augustins und Luthers, können solche Worte des Psal-

---

[1]) Z. B. Ps. 17₃ 74ff. 5. — [2]) Vgl. Ps. 35₂₄. — [3]) Vgl. Ps. 25₅. — [4]) So übersetzt fälschlich Luther.

misten nicht mitbeten. Ja, wir müssen unumwunden zugeben, daß ein solches offenes Bekenntnis der Gerechtigkeit, wenn es einer der Jetztlebenden ausspräche, ärgerlich, ja unerträglich sein würde. Unsere Überzeugung ist ja, daß der Mensch niemals vor Gott gerecht sein und einen Anspruch geltend machen kann. Über den Selbstgerechten aber, der makellos zu sein glaubt, haben wir das harte Urteil, er sei leichtfertig und oberflächlich; das eben ist, so sagen wir, die Stimmung des natürlichen Menschen, die gebrochen werden muß, ehe er Sündenvergebung und Gnade erfahren kann. Wagt aber ein Mensch gar, seine Selbstgerechtigkeit im Gebet auszusprechen, so denken wir an den Pharisäer im Gleichnis. Solche Haltung aber ist in den Klagepsalmen nicht selten, wenngleich sie nicht überall so offen an den Tag tritt. Dieser Unterschied evangelisch-christlichen Urteilens und solcher Unschuldspsalmen mag uns aufs neue lehren, daß es auch in der Religion eine Geschichte gibt; und was für eine große Geschichte, in der solche Umwälzungen geschehen sind! — Wenn wir so den Abstand des alt- und neutestamentlichen Standpunkts rückhaltlos anerkennen, so sollen wir uns anderseits wohl hüten, mit unserm Maßstabe die alten Menschen und ihre Gedanken zu verurteilen. Vielmehr muß es die erste und schönste Aufgabe unserer Erklärung sein, jene Antike mitfühlend zu verstehen. — Es gibt eine Naivität, der wir den Anspruch auf Belohnung ihrer Tugend nicht übel nehmen. Wir begreifen es beim Kinde, daß es, wenn es allen Geboten gehorcht hat, auch Anerkennung verlangt; daß sich sein Gerechtigkeitssinn widersetzt, wenn es trotzdem als ungehorsam bestraft werden würde. Danach ist die Lage jener Dichter der Unschuldspsalmen zu begreifen. Sie haben nach dem Zeugnis ihres eigenen Gewissens Gottes Gebote ohne Fehl erfüllt. Nun befremdet es sie aufs äußerste, wenn sie jetzt in

Leiden kommen; vielmehr verlangen sie, als Fromme, die sie sind, von Gott Anerkennung und Lohn. In solchen Liedern, besonders im Hiob, spricht sich nicht selten das volle Pathos der Religion aus: Gott muß doch einen Unterschied machen zwischen Gerecht und Ungerecht! Gerechtigkeit muß doch eine Frucht haben! — Begreiflich genug ist es freilich, daß unsere Gemeinde den Bußpsalmen bei weitem mehr Sympathie entgegenbringt als jenen Unschuldsliedern. Aber es fragt sich, ob dieses Urteil ohne weiteres gerecht ist. Denn der Hebräer, nicht anders übrigens auch der Babylonier, ist mit dem Eingeständnis, ein Sünder zu sein, im allgemeinen rasch bei der Hand: wenn er in Leiden kommt, so schließt er daraus auf den Zorn der Gottheit, die er ja irgendwodurch beleidigt haben muß. So heißt es im babylonischen Bußgebet:

„O Herr, meiner Sünden sind viel,
groß sind meine Missetaten"[1];

und unmittelbar daneben:

„Die Sünde, die ich begangen, kenne ich nicht"[1].

Bei weitem größere sittliche Kraft haben manche jener Psalmisten, die sich durch die Leiden in ihrer Selbstbeurteilung nicht so rasch brechen lassen, die vielmehr verlangen, daß ihr Schicksal sich nach ihrem Gewissen richten soll! Am ergreifendsten stellt sich ein solcher Geist im Buche Hiob dar. Dieser Geist aber scheint eigentümlich-hebräisch zu sein: Bußlieder gibt es im Babylonischen auch und nicht wenige, Unschuldspsalmen schwerlich[2]. — Verständlich ist freilich dies gute Gewissen solcher Psalmisten nur in einer Religion, in der Gottes Wille eine festbestimmte Reihe von Pflichten

---

1) Zimmern, Bußpsalmen Nr. IV. — 2) Auch der von Zimmern in Schraders „Keilinschriften und das Alte Testament"[3] S. 385 ff. mitgeteilte Psalm ist kein Unschuldslied, obwohl der Dichter seine Gerechtigkeit beteuert (Zeile 23 ff.), da er, durch das Unglück gebrochen, doch irgendwie die Gebote der Götter übertreten zu haben fürchtet (Zeile 33 ff.).

umfaßt, denen nachzukommen durchaus als möglich erscheint; solche Pflichten werden in unserm Psalm aufgezählt. Hiermit darf man das große Unschuldsbekenntnis vergleichen, das nach ägyptischem Glauben der Tote in der Unterwelt sprechen muß, und das das sittliche Moment in diesem Glauben ausspricht: „nicht der mächtige und vornehme Mann soll im Tode obsiegen, sondern der gerechte und sündlose“ [1]). Wenn aber nun in einer höheren Phase der Religion die Pflicht aufs tiefste gefaßt wird als ein unerreichbares Ideal, wenn zugleich die Menschen die Erkenntnis durchdringt, wie sehr sie in ihren Leidenschaften und ihrem Egoismus diesem Ideal widerstreben, so schwindet die Kindernaivität, die alle Pflichten erfüllen zu können glaubt. Wer dann noch das Kindesurteil festhält, der urteilt in hochmütiger Selbstverblendung. So entstammen jene Unschuldspsalmen einer naiven, verhältnismäßig ungebrochenen, derben Generation, während das Geschlecht der späteren Zeit, aus dem auch die neutestamentlichen Männer hervorgegangen sind, bewußter, tiefer, zarter, gebrochener geworden ist.

Im folgenden nennt der Dichter diejenigen Leistungen, die er erfüllt zu haben sich bewußt ist. Wir erfahren also bei dieser Gelegenheit, was in jener Zeit als Hauptpflicht des Frommen galt. Das ist zunächst die Absonderung von den Ungläubigen, die auch sonst in den Psalmen als erstes Erfordernis der Frömmigkeit genannt wird [2]). Das war damals von grundlegender Bedeutung für die Gemeinde und galt um so mehr als anzuerkennende Leistung, als die Ungläubigen vielfach zugleich die Reichen und Mächtigen waren. Der Gegensatz zwischen diesen beiden sozial-religiösen Parteien geht durch sehr viele Psalmen. — Als Gegen-

---

[1]) Vgl. Totenbuch 125, bei Erman, Ägyptische Religion S. 102ff. — [2]) Vgl. unsere Bemerkungen S. 2 und zu Ps. 50 18.

stück hierzu schildert der Psalmist, wie er die zweite Hauptpflicht erfüllt habe, die Beteiligung am Gottesdienst und am Tempelgesang; die Einzelheiten dieser Beschreibung sind uns wertvoll, weil wir sonst von dem, was der Laie beim Kultus zu tun hatte, nicht viel hören. Das erste Stück der heiligen Handlung ist das Händewaschen „in Unschuld", zur Bezeugung oder Herstellung der Reinheit[1]): solche Reinigungen zu Beginn heiliger Zeremonien kennen wir auch sonst sehr vielfach; so wird im Gesetz von den Priestern gefordert, daß sie vor dem Betreten des Altars Hand und Fuß zu waschen haben[2]); man erinnere sich auch an den Weihwasserkessel im Eingang katholischer Kirchen. Auf solche Waschung legt der Psalmist hier im Zusammenhang Wert, weil sie seine Unschuld beweist. Auf die Waschung folgt dann das „Umwandeln des Altars": wir dürfen uns das als die Teilnahme an einer Prozession vorstellen, die durch den weiten Raum des Vorhofs zieht, den Altar umkreisend. Das Folgende, das Anstimmen des Lobgesangs, ist damit wohl so zu verbinden, daß man solche Lobgesänge eben während der Prozession zu singen pflegte[3]). Den Inhalt der Lobgesänge gibt das folgende Sätzchen an: „und erzähle alle deine Wunder": Gottes große Wundertaten in Natur und Geschichte verkündet der Lobgesang; solche Lieder sind z. B. Ps. 103 und 104. — Alles dies aber tut der wahre Fromme voller Freude! Er liebt die Wohnung der Herrlichkeit seines Gottes! Die „Herrlichkeit" ist der gebräuchliche Ausdruck von der Glorie, der Licht-

1) Vgl. 5. Mose 21 6, Ps. 73 13. — 2) Vgl. 2. Mose 30 17 ff. Auch der babylonische Priester muß sich vor Antritt des Dienstes waschen, vgl. Zimmern in Schraders „Keilinschriften und das Alte Testament" 3 S. 603 Anm. 2. Waschungen der ägyptischen Priester Erman, Ägyptische Religion S. 181. 74. — 3) So erzählt Nilus Eremita von den Bewohnern der Sinaiwüste, daß sie beim Rundgang um den Opferstein Lieder zu Ehren des Morgensterns sangen, vgl. Smith-Stübe, Religion der Semiten S. 262.

wolke, in der Gott erscheint[1]), und in der er nach der alten Erzählung[2]) auch in den Tempel eingezogen ist; dann abgeblaßt, Bezeichnung der göttlichen Gegenwart überhaupt.

Nun folgt das Gebet, Gott möge seinen Frommen „nicht mit den Sündern fortraffen“[3]). Voraussetzung solchen Wortes ist, daß Gott die Sünder in plötzlicher Katastrophe dahinrafft; das ist ein auch sonst vielfach bezeugter Glaube[4]). Der Psalmist hat offenbar Grund, sich vor einem plötzlichen Tode zu fürchten; und sein Ehrgefühl bäumt sich dagegen auf, bei solchem Schicksal durch Gott selbst als Sünder hingestellt zu werden. Der Ausdruck, daß die Schandtat an den Händen der Sünder klebt oder haftet, hat seinen Ursprung davon, daß die Hände des Mörders mit Blut besudelt sind. Die Greuel, mit denen die Sünder umgehen, stehen im Gegensatz gegen die Reinheit, die der Sänger von sich selber aussagt.

Zum Schluß erhebt sich der Dichter zur Gewißheit der Erhörung. Sein triumphierender Blick schaut das so sehnlich Gewünschte als vollzogene Tatsache. Mein Fuß, so verkündet er, steht schon auf ebenem Boden; der ebene Plan, auf dem man gut vorwärts kommt, ist ein Bild des Glücks[5]); Gegensatz dazu ist ein schlüpfriger, höckeriger Weg, auf dem man fällt und strauchelt. — Das letzte Wort bildet das Gelübde, Gott für die Erhörung in den Versammlungen zu preisen, d. h. Gott im Tempel oder in der Synagoge einen Psalm zu singen. Beide Schlußstücke finden wir auch in anderen Klagepsalmen[6]).

Es ist keine geringe Frömmigkeit und Sittlichkeit, die sich in diesem Psalm ausspricht. Voran steht ein

---

[1]) Vgl. 2. Mose 16$_{10}$, Ps. 85$_{10}$. — [2]) Vgl. 1. Könige 8$_{11}$. — [3]) Vgl. Ps. 28$_{3}$. — [4]) Vgl. Ps. 37$_{2}$. — [5]) Vgl. Ps 27$_{11}$. — [6]) Die Gewißheit der Erhörung am Schluß des Gebetes Ps. 4$_{8.}$ $_{9.}$ 5$_{12.}$ $_{13.}$ 6$_{9}$ff. 10$_{16.}$ ff.; das Gelübde an derselben Stelle 7$_{18}$ 13$_{6}$ u. a.; beides zusammen Gebet des Manasse 14 ff.

unwandelbares Vertrauen auf Gott. Daß man selber nicht mit Mord, Bestechlichkeit und anderen Schändlichkeiten umgeht, gilt als selbstverständlich; aber man soll seinen Abscheu vor solchen Sünden auch im Verkehr mit anderen zeigen. Seine Anhänglichkeit an Gott und Heiligtum beweist der Laie durch die Teilnahme am Gottesdienst und dem Psalmengesang: das ist eine verhältmäßig geistige Form der Gottesverehrung. Anderseits ist die Religiosität des Psalmisten nicht ohne Gefahren, besonders diese, daß das Wertlegen auf das eigene Tun eine geistige Haltung erzeugt, in der man die Güter der Religion von seinen Werken, nicht von Gott erwartet; das ist die Gefahr der Selbstgerechtigkeit, zu der jede bloße Gesetzlichkeit neigt.

Gottes Herrlichkeit im Gewitter.

Psalm 29.

Bringet Jahve, ihr Götterſöhne,
bringet Jahve Ehre und Preis!
Bringet Jahve seines Namens Ehre,
fallt nieder vor Jahve im heiligen Schmuck!

Jahves Stimme erschallt auf den Wassern!
Es donnert der herrliche Gott,
Jahve auf mächtigen Wassern!
Stimme Jahves mit Macht!
Stimme Jahves mit Majestät!

Jahves Stimme zerschmettert Zedern,
Jahve zerschmettert die Zedern des Libanon.
Er macht sie hüpfen wie ein Kalb,
Libanon und Sirion [1])
wie einen jungen Büffel.

Jahves Stimme zerteilt [2]) Feuerflammen.
Jahves Stimme macht die Wüste erbeben,
Jahve macht beben die Wüste Kadesch.

[1]) Sirion ist der phönizische Name des Hermon. — [2]) ḥoṣe?

Jahves Stimme
macht die Eichen[1]) tanzen
und lichtet die Wälder.
Und in seinem Palast ruft alles „Herrlichkeit."

Jahve thronet über der Flut,
Jahve thront als König in Ewigkeit!

Jahve gebe seinem Volke Kraft!
Jahve segne sein Volk mit Heil!

Der majestätische Psalm feiert die Herrlichkeit Gottes im Gewitter. Keine andere Erscheinung der Natur hat auf den alten Israeliten so tiefen Eindruck gemacht als diese: er empfindet stark ihre wilde Großartigkeit. Und dieser Eindruck ist ihm sofort ein religiöser: das Gewitter in seiner Verderben bringenden Majestät stellt ihm seinen Gott vor Augen. Im Donner hört der Antike die schauerliche Stimme Gottes, der in seinem Zorn so furchtbar brüllt, daß die Berge widerhallen. In den Blitzen sah die älteste Zeit Jahves Pfeile, die er im Götterkampf auf seine Feinde abschießt. Und den Regenbogen, der nach dem Gewitter in den Wolken erscheint, faßte man als den ungeheuren, lichtstrahlenden Kriegsbogen Jahves auf, den er am Himmel beiseite stellt, wenn er des Streites müde ist. Es muß in ältester Zeit Erzählungen von Kämpfen Jahves gegeben haben, wo er, mit den Schrecknissen des Gewitters gewappnet, gegen den Feind in den Krieg gezogen ist, Erzählungen, die bei den Dichtern und Propheten als herrlichste Prachtstücke ihrer Rede noch lange wiederklingen[2]). Besonders aber haftete die Vorstellung vom Gewittergott am Sinai und an den Mosegeschichten: der Gott, der Mose am Sinai erschienen war, war der Gott der Donner und Blitze gewesen; einen furchtbaren vulkanischen Aus-

---

1) 'êloth. — 2) Vgl. Jes. 30 27 ff., Hab. 3, Ps. 18.

bruch[1]), von schrecklichem Gewitter begleitet, hat das älteste Israel am Sinai erlebt und darin die Erscheinung seines gewaltigen Jahve gesehen. Und die Überlieferung erzählte von Elia, der den alten Jahve zu suchen ging und ihn am Sinai fand, als er mit Donner und Erdbeben und Feuer an ihm vorüberzog. Ein solcher Psalm weckt also im Israeliten tiefste Stimmungen aus ältester Vorzeit: aus der wundervollen Vorstellungswelt der Urzeit hat er sich die schönsten Farben entliehen.

Der Dichter hat für sein Gedicht einen herrlichen Eingang gefunden. Sonst pflegt der hebräische Hymnus zu Beginn eine Aufforderung an die Frommen zu enthalten, Jahve zu preisen, ursprünglich sicherlich die Einladung des Vorsängers an den im Heiligtum versammelten Chor: „lobt", „preist", „singet", „jubilieret Jahve", „gebet Jahve Ehre und Preis", „ihr Frommen", „Israel", „ihr Priester" u. a. Dem Dichter aber, der jetzt Gewaltigstes sagen will, genügt es nicht, daß Menschen Gott preisen. So redet er gar die „Göttersöhne", die höchsten Wesen in der Welt nach Jahve, an, daß sie als ein himmlischer Chor Jahve das Loblied singen[2]) und ihm die Ehre geben, die seinem Namen gebührt; und wie die Sänger des Tempels sich mit heiligen Gewändern schmücken, wenn sie Jahves heilige Lieder singen[3]), so sollen auch sie vor Jahve niederfallen „im heiligen Schmuck"! Die „Göttersöhne" sind dieselben Wesen, die die Heiden als Götter verehren. Die Verherrlichung des höchsten Gottes durch die übrigen Götter ist auch im babylonischen und ägyptischen Hymnus ein beliebtes Motiv. Die Götter des Himmels und der Erde stehen vor ihm gebückt, so heißt es von Marduk[4]); und von Amon-Re singt das Lied:

---

[1]) Über die vulkanischen Erscheinungen am Sinai vgl. unsere Bemerkungen zu Ps. 97. — [2]) Vgl. Ps. 10320 1482. — [3]) Vgl. 2. Chron. 2021. — [4]) Vgl. Hehn, Hymnen und Gebete von Marduk S. 20.

„Die Götter neigen sich vor deiner Majestät und erheben ihren Schöpfer: sie jauchzen, wenn sich ihr Erzeuger naht“ [1]).

Das hebräische Lied aber stellt Israel Gott so hoch, daß es die übrigen göttlichen Wesen nicht als „Götter“, als Jahves Genossen oder Rivalen anerkennen mag, sondern sie sind nur „Söhne der Gottheit“, göttliche Wesen zweiten Ranges; wenn der hebräische Fromme glaubt, daß sich diese Wesen vor Jahve beugen müssen, so spricht er damit — so würden wir sagen — den Sieg des Monotheismus über den Polytheismus aus, wie ihn die Weisſagung verheißen hat [2]).

Das folgende Mittelstück des Psalms singt mit erhabenen Worten einen Hymnus auf „Jahves Stimme“, auf die ungeheure und herrliche Gewalt des Donners. Eine feierliche Eintönigkeit geht durch das ganze Gedicht; der Dichter hat die einfache Größe des Donners durch ständige Wiederholungen ausgedrückt, und wenn die Sätze immer wieder mit den Worten „Jahves Stimme“ beginnen (im Hebräischen qôl jahve), so ist es, als solle die menschliche Stimme den Laut der Donnerschläge wiederholen. Es ist wohl nicht absichtslos, daß das Wort „Jahves Stimme“ gerade sieben Mal gebraucht wird: hebräisches Stilgefühl liebt solche heilige Zahlen.

Jahve donnert auf den Wassern, auf mächtigen Wassern! Hoch über der Erde lagert — so glaubt der alte Israelit — ein ungeheurer Ozean, dessen Gewässer beim Wolkenbruch niederstürzen [3]). Diese Wasser erscheinen am Himmel, wenn das Gewitter losbrechen will: dann zieht Jahve im Wolkendunkel am Himmel hin und fährt auf dem Fittich des Windes über die Höhen des Landes! Über diesen himmlischen Fluten donnert Jahve, „der majestätische, herrliche Gott“! Dies Beiwort führt Jahve hier mit besonderem Recht: es ist der Gott, der sich in des Gewitters Herrlichkeit

[1]) Vgl. Erman, Ägyptische Religion S. 62. — [2]) Vgl. Ps. 97 7. — [3]) Vgl. 1. Mose 7 11.

offenbart. Was muß das für eine kraftvoll empfindende Zeit gewesen sein; die die Majestät ihres Gottes im Gewitter angeschaut hat! — Und nun schildert der Psalm die Herrlichkeit des Donners mit wenigen großartigen, ja klassischen Worten: „Jahves Stimme mit Macht! Jahves Stimme mit Majestät!“ — Und immer gewaltiger schwillt das Lied an und beschreibt die Verheerung, die der Donner auf Erden anrichtet, wie vor ihm alles erbebt, taumelt und zerbricht! Die Werke, die in der Wirklichkeit Blitz und Erdbeben verrichten, schreibt die stürmisch erregte Phantasie des Dichters dem Donner zu. Die Riesen des Waldes, die hochragenden Zedern stürzen vor dem ungeheuren Schall. Die ewigen Berge selbst, deren Wurzel in den Tiefen der Erde, und deren Haupt den Himmel berührt, beben und zittern; ja sie taumeln und hüpfen — eine groteske Vorstellung, wie sie in der das Barocke liebenden hebräischen Poesie häufig ist —, wie ein lustiges Kalb, wie ein junger Büffel auf der Weide tanzen mag! In feurige Glut fährt der Donner hinein, daß sie zu lodernden Blitzen auseinanderstiebt! Die weite Steppe erzittert vor dem himmlischen Dröhnen, wie eine Gebärende kreißt; die Steppe Kadesch, wo Israel einst zu Moses Zeit Jahve vom Sinai her donnern hörte, erbebt! Die Eichen ergreift es wie Sturmeswehen und zwingt sie zu ungefügem Tanz, daß die Wälder wie bei Windbruch stürzen und fallen!

Nun aber wendet sich der Dichter zurück, hinweg von der Welt, die vor Angst erbebt, zu dem ewigen Gott, der all dies Furchtbare angerichtet hat. Er thront in majestätischer Ruhe[1]) in seinem himmlischen Palast, der von herrlichem Schmuck wunderbar erstrahlt[2]), in

[1]) Zum Thronen Jahves im Gewitter vgl. unsere Bemerkungen zu Ps. 97. — [2]) Von der prachtvollen Ausstattung des himmlischen Palastes Jahves hören wir zufällig sonst im Alten Testament nicht, wohl aber in den späteren Apokalypsen, vgl. Aeth. Henoch 1410 ff.; es ist aber eine für das Alter-

dem alles von seiner überirdischen Hoheit zeugt. Hoch über den Fluten des Himmels steht sein Thron — eine Vorstellung, auch im Babylonischen bezeugt und vielleicht daher stammend[1]) —; so thront er als König in Ewigkeit. — So kehrt der Schluß, wie es die hebräische Dichtung liebt, zum Anfang zurück, das Ganze einrahmend in Jahves Preis!

Und nun ein kurzer patriotischer Anhang, den ein israelitisches Herz nicht entbehren mag! Der Gott der Majestät, vor dem alles erbebt, lasse sich gnädig zu seinem Volke herab!

Im Psalm wird eine Naturerscheinung, das Gewitter, in unmittelbare Beziehung zur Gottheit gesetzt. Solche „mythologische" Betrachtung der Natur ist in anderen Religionen ganz gebräuchlich, aber in Israel durch die Idee von Jahves Offenbarung in der Geschichte zurückgedrängt und schließlich ganz ausgeschaltet worden. Ein solches Lied ist also ein Rest früheren, uralten Glaubens, obwohl auch die geschichtliche Religion darin in einzelnen Spuren hervortritt: die religiöse Naturbetrachtung wird in unserm Psalm durch einzelne Erinnerungen an die Mosegeschichte unterbrochen. Ebendiese antike Haltung gibt dem Gedicht seinen wundervollen poetischen Klang.

Gebet in Anfechtung.

Psalm 39.

Einst sprach ich: „ich will meine Worte[2]) wahren,
daß ich nicht mit der Zunge sündige;

tum selbstverständliche Vorstellung, daß Jahves Palast seine Hoheit widerstrahlt; der irdische Tempel ist ein Abbild dieser himmlischen Herrlichkeit. — Der himmlische Palast Jahves ist ursprünglich nichts anderes als der Himmel selbst, der von wunderbarer Herrlichkeit erglänzt. — 1) Vgl. unsere Bemerkung zu Ps. 104₃. — 2) debaraj.

ich will meinem Mund einen Zaum anlegen[1]),
solange der Gottlose vor mir steht".
Ich war stumm und still,
schwieg, um mich nicht zu verfehlen[2]),
doch mein Schmerz ward aufgestört.
Das Herz ward mir heiß im Busen,
ein Feuer entbrannte, je mehr ich sann,
da hab' ich mit der Zunge gesprochen:

„Laß mich, Jahve, mein Ende erkennen;
was das Maß meiner Tage sei;
daß ich erkenne, wie vergänglich ich bin!
Ach, nur etliche Spannen lang hast du mir die Tage gemacht;
mein Leben ist ein Nichts vor dir.
Nur als ein Hauch[3]) steht jeder Mensch aufrecht da,
nur wie ein Schatten[4]) wandelt der Mensch dahin.
Um ein Nichts wird so viel Lärm gemacht;
man häuft auf und weiß nicht, wer es einheimst.

Und nun, worauf harre ich, Herr?
mein Hoffen steht auf dich allein!
Errette mich von all' meinen Sünden;
laß mich nicht den Narren ein Spott werden!

Ich bleibe stumm, tue den Mund nicht auf,
denn Du hast es getan!
Wende deine Schläge von mir ab,
unter der Wucht[5]) deiner Hand vergehe ich!
Züchtigst du den Mann mit Strafen um der Sünde willen,
so machst du, daß sein Köstlichstes wie die Motte schwindet!
Nur ein Hauch ist jeder Mensch!

Höre mein Gebet, o Jahve,
vernimm mein Schreien,
sei nicht taub für mein Weinen!
Bin ich doch bei dir ein Gast,
ein Pilgrim, wie all' meine Väter.
Blick' ab[6]) von mir, daß ich noch einmal lächle,
bevor ich hinfahre und nicht mehr bin".

---

1) 'aśima LXX. — 2) mibbeṭo' von Wurzel baṭa'. — 3) 'ach lehebel. — 4) keṣel. — 5) miggeburath LXX. — 6) Še'e vgl. Hiob 7 19 14 6.

Wenn irgend ein Psalm, so klingt Psalm 39 mit seinem inneren Kampf und seinem Flehen im Herzen jedes gläubigen Erdenpilgers wieder, der in Not und Anfechtung bei dem barmherzigen Gott Trost und Hilfe sucht für das allgemeine Los der Vergänglichkeit und für die besonderen irdischen Nöte.

Nach langem Schweigen hat der Psalmist den Mund geöffnet und dieses Lied gesungen; er erzählt in der ersten Strophe, warum er so lange verstummt war, und warum er jetzt sein Schweigen bricht. — Von schweren Schlägen Gottes ist er betroffen; sein ganzes Leben ist ihm zerstört; ja, den Tod muß er fürchten. Das ist die Situation, die in dem Psalm hervortritt, zugleich die Situation so vieler Klagelieder im Psalter. Aber während die anderen Klagelieddichter das Leid ihres Herzens so oft in stürmischen Ausbrüchen entladen und in leidenschaftlicher Erregung mit der Gottheit hadern: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?", so hatte der Sänger dieses Liedes einst auf jedes Wort verzichtet. In stummer Ergebung, so hatte er beschlossen, wollte er sein Leid tragen. Es ist eine besondere fromme Feinfühligkeit, zugleich ein eigentümliches religiöses Ehrgefühl, was ihn stumm macht, wo andere schreien; er empfindet, daß dies laute Dringen in Gott „warum, warum?", dies leidenschaftliche Anklagen, dieser stürmische Appell an Gottes Gerechtigkeit die Schranke überschreitet, die Gott den Menschen gesetzt hat; und er will dem Gottlosen, der neben ihm steht und ihn schadenfroh beobachtet, nicht das Schauspiel geben, daß jetzt ein Frommer selbst Gottes Wege nicht mehr versteht, ja an Gottes Gerechtigkeit fast verzweifelt. — Aber als er so schwieg, ward der Schmerz in ihm stärker und stärker. Um so weniger er sprach, je mehr sann er nach, und je mehr er nachsann, je unbegreiflicher wurden ihm Gottes Wege. Es war ihm wie ein Feuer in seiner Brust

entbrannt, das zum Ausbruch drängte. Da ist die Stunde gekommen, wo er seinen Entschluß vergaß und dieses Lied sprach.

Nun erwartet der Leser vielleicht im folgenden leidenschaftliche Worte der Verzweiflung, ja des Ingrimms gegen Gott, pathetische Beteuerungen der eigenen Gerechtigkeit, wie wir sie in den gewaltigen und erschütternden Reden des Buches Hiob finden. Aber weit gefehlt! Kein Wort von dem allen! Vielmehr, was der Dichter im folgenden gibt, ist ein demütiges Gebet, Gott möge ihn des Menschen Vergänglichkeit recht erkennen lassen, und ein rührender Appell an Gottes Mitleid. Wie ist das zu verstehen? Diese so leidenschaftliche Einführung des Psalms und dieses so demütige Gebet? Beides stimmt dadurch wohl zusammen, daß der Dichter jetzt, da er das Gebet beginnt und im Geiste vor den Höchsten tritt, bedenkt, vor wem er steht, er, der hinfällige, kurzlebige Mensch vor dem Ewigen! Da schließt ihm die Ehrfurcht aufs neue den Mund; da verstummt die Leidenschaft, die sich eben zu Worte melden wollte, und nur demütiges Flehen wird laut. Dieser nicht ausgesprochene, aber in der Tiefe der Seele mitklingende leidenschaftliche Ton: „warum, mein Gott, warum?“ gibt dem zarten Psalm seinen besonderen persönlichen Klang. Der Psalm ist demnach weit komplizierter, als es die meisten anderen Klagelieder sind, in denen es sich fast immer um wenige einfache Stimmungen und Gedankengruppen handelt.

Der erste Teil des Gebetes redet von der Kurzlebigkeit der Menschenkinder und von der Eitelkeit ihres ganzen Lebens: nur wie ein Hauch, der rasch vergeht, kraft- und wesenlos, so steht der Mensch aufrecht da; wie ein Schatten, der eilends vorüber zieht, so wandelt er über die Erde! Was machen die Menschen für Lärm von ihren Dingen, wie dünken sie ihnen wichtig und groß! und doch ist dies alles nur ein Nichts!

Wenn der ewige Schlaf kommt, dann verstummt das Geschrei. Ja, wie nichtig ist, was den meisten Gemütern die Hauptsache im Leben ist, das Sammeln von Schätzen! Wer weiß denn, wer sein Erbe sein wird? So versenkt sich der Dichter ganz in den Schmerz des Menschenlebens. Solche wehmütigen Betrachtungen finden wir auch sonst in den Klageliedern, auch in denen des Hiob[1]); bekannt sind sie besonders aus dem „Prediger". Auch das babylonische Klagelied kennt ähnliche Betrachtungen:

„Wer am Abend noch lebt, ist am Morgen tot,
plötzlich wird er betrübt, eilends wird er zerschlagen
im Augenblick singt und spielt er noch:
im Nu heult er wie ein Klagemann.
Wie Tag und Nacht wechselt ihr Sinn.
Bald hungern sie und gleichen einer Leiche,
bald sind sie satt und wollen ihrem Gott gleichkommen.
Geht's ihnen gut, so reden sie vom Aufsteigen zum Himmel,
sind sie in Kummer, so sprechen sie vom Hinabfahren zur Hölle"[2]).

Der arme Kranke und Leidende, dem der Schmerz das Gemüt aufgelockert hat, empfindet neben seinem persönlichen Leid den gemeinsamen Schmerz darüber, daß wir so bald dahin müssen, und daß alles eitel ist. Dies Leid erscheint den Frommen des alten Bundes um so größer, als er von einem Fortleben nach dem Tode nichts weiß. Der Klageliedsdichter aber trägt diese Klage Gott vor, in der Hoffnung, ihn dadurch zum Mitleid zu stimmen: bedenke, daß mein Leben so kurz ist, und sei barmherzig! Hier hat diese Klage noch eine besonders demütige Form: dieser Dichter sagt nicht, daß Gott dies bedenken möge, sondern vielmehr, er möge es ihn lehren. Wozu ihm diese Lehre dienen möge, sagt der Dichter nicht; wir dürfen aus dem Zusammenhang ergänzen, damit er lerne, vor dem Allmächtigen bescheiden zu werden! Der Mensch, dessen Leben so kurz und eitel, hat kein Recht, gegen den Ewigen Klage zu führen! Denn was sind wir vor dir?

Der folgende Teil bringt das eigentliche Gebet.

[1]) Vgl. Ps. 10212, Hiob 142. — [2]) Vgl. Zimmern in Schraders „Keilinschriften und das Alte Testament"[3] S. 386.

Wenn dem so ist, wenn alles Menschliche eitel ist, womit soll ich mich trösten? Nur eine Hoffnung gibt es, das ist Gott allein. Wird Gott sich erbarmen, so mag ihm noch einmal eine Freude erblühen; wenn nicht, so ist alles Hoffen verloren. — Und nun folgt seine Bitte: errette mich von meinen Sünden. Wir sehen also, daß er zugibt, gesündigt zu haben; wohl hat er Strafe verdient; wo wäre auch ein Mensch, der keine Sünde hätte? Eine andere Frage ist freilich, ob er überzeugt ist, so schwer gesündigt zu haben, daß er so bittere Strafe verdient hat. Diese Frage würde der Gott-ergebene abwehren; er beugt sich einfach unter Gottes strafende Hand. Und weiter bittet er: laß mich nicht den Narren ein Spott werden: gib nicht zu, daß die Gottlosen über den Frommen spotten, dessen Vertrauen auf Gott so schmählich zu Schanden wird. Und er schildert, um Gott zu rühren, seine gegenwärtige völlige Ergebung. Stumm trägt er sein Leiden! Der Unmut, der ihn eine Weile angefochten hat, ist schon wieder verflogen. Wen Gott schlägt, dem ziemt es nicht, ihm in den Arm fallen zu wollen; sondern er soll seine Schläge schweigend hinnehmen; vielleicht, daß er sich seiner erbarme. Aber beten mag er: schlage mich nicht zu sehr; der Mensch ist zu schwach, um die volle Wucht des göttlichen Arms zu ertragen. Und wieder sinkt der Psalmist in Trauer und Klage zurück: wenn Gott züchtigt, so schwinden die köstlichsten Güter des Menschen, wie man eine armselige Motte zerdrückt[1]); wie wird dann sein Leben traurig und arm! Nur ein Hauch ist jeder Mensch!

Doch nun rafft sich der Psalmist zum letzten Male aus der Trauer empor, zu zuversichtlicherem Beten: höre mein Gebet, sei nicht taub für meine Tränen! Solche Anrufung, wie sie hier am Schluß steht, pflegt in den gewöhnlichen Klageliedern strengeren Stils das

1) Vgl. Hiob 4 19.

Lied zu eröffnen[1]). Und nochmals nimmt er das Motiv von der Vergänglichkeit auf, diesmal in derjenigen Wendung, die bei sonstigen Klageliedern gewöhnlich ist, um Gottes Erbarmen herabzuflehen. Der Mensch ist kein Bürger auf Erden, dazu lebt er zu kurze Zeit, sondern eher ein Gast, der nur eine Weile im Lande bleibt, um dann weiter zu ziehen, ein Pilgrim, oder genauer „Beisasse" oder Schutzverwandter, der im Lande kein Recht hat und nur auf Duldung angewiesen ist; Herr der Erde ist der ewige Gott allein[2]). So möge der Herr gegen seinen Gast freundlich und barmherzig sein! Möge Gott sein richtendes und zürnendes Auge von ihm wenden! Bald kommt die ewige Nacht des Todes; möge ihm noch eine kurze Zeit Gottes Freudensonne scheinen[3])! So schließt der Dichter, unter Tränen zu Gott aufblickend.

Die meisten Klagelieder sind sich untereinander sehr ähnlich; sie könnten den Leser mit ihren beständigen Klagen leicht ermüden. Um so erfreulicher sticht dieser Psalm hervor. Hier haben wir den Eindruck eines individuellen, persönlichen Lebens, dem wir unsere Sympathie nicht versagen werden. Der Dichter hat es verstanden, ohne großen Aufwand von rednerischen Mitteln den Schleier von seiner Seele zu heben. Er hat sich weiter als viele andere durchgearbeitet und sein heißes Herz zur Ergebung herabzudämpfen bemüht; aber freilich, von dem Gebete Jesu: „Nicht mein, sondern dein Wille geschehe"! ist er noch immer weit entfernt.

---

[1]) Vgl. Ps. 42 52. 3 171 281. 2 u. a. — [2]) Vgl. 3. Mose 2523. — [3]) Vgl. Hiob 1020. 21.

Sehnsucht nach Zion.

Psalm 42. 43.

Wie eine Hinde, die lechzet
nach[1]) Wasserbächen,
so lechzt meine Seele,
Jahve[2]), nach dir!

Meine Seele dürstet,
nach Jahve, dem lebendigen Gott.
Wann werd' ich kommen und schauen[3])
Jahves Antlitz?

Tränen sind mir Speise geworden,
bei Tag und Nacht[4]),
da man zu mir spricht den ganzen Tag;
wo ist nun dein Gott?

Daran will ich denken und in mir
ausschütten meine Seele,
wie ich sonst durch das Zelt zog, wallfahrtete[5])
zu Jahves Hause
unter lautem Frohlocken und Danken,
dem festlichen Getöse!

Was zerfließest du so meine Seele,
und stöhnest in mir?
Harre auf Jahve; denn einst werd' ich ihm noch danken,
der Hilfe[6]) meines Antlitzes und meinem Gott[7])!

* * *

Ach, meine Seele zerfließt in mir;
darum denke ich dein
vom Land des Jordans und der Hermone her,
vom Berge Miṣ'ar[8]).

---

1) 'el. — 2) So ist überall im Psalm für „Gott" zu lesen. — 3) we'er'e. — 4) Ähnliche Schilderungen im Babylonischen, z. B. in Zimmerns Bußpsalmen Nr. II:

„[Speise] habe ich nicht gegessen, Weinen war meine Labung;
[Wasser habe ich nicht getrunken,] Tränen waren mein Getränk.

— 5) 'eddadde (?), wörtlich „hüpfte", vom Tanzschritt. — 6) ješu'ath LXX. — 7) panaj we'lohaj LXX A Peš vgl. V. 12 und 435. — 8) Die Lage des Berges Miṣ'ar ist sonst nicht bekannt.

Flut ruft der Flut zu,
deine Bäche erbrausen;
all deine Wogen und Wellen
sind über mich ergangen.

Tags über seufze ich[1]: es entbiete
Jahve seine Gnade!
Was ich Nachts zu ihm singe,
ist ein Flehen zum lebendigen Gott[2]!

Ich will zu Gott, meinem Felsen, sprechen:
warum hast du mein vergessen?
warum muß ich in Trauer gehn,
und der Feind bedrängt mich?

Brennende Lauge[3] ist's in meinen Gebeinen,
daß die Dränger mich höhnen,
daß man zu mir spricht den ganzen Tag:
wo ist nun dein Gott?

Was zerfließest du so, meine Seele,
und stöhnest in mir?
Harre auf Jahve; denn einst werd' ich ihm
noch danken,
der Hilfe[4] meines Antlitzes und meinem
Gott!

* * *

Richte mich, Jahve,
führe meine Sache
wider die liebloſen Leute!
Vor Männern des Trugs
und Frevels rette mich!

Denn du bist der Gott, der mich schützt,
warum hast du mich verworfen?
Warum muß ich in Trauer gehn,
und der Feind bedrängt mich?

Sende dein Licht und deine Treue,
die mögen mich leiten,
mich führen zu deinem heiligen Berge
und zu deinen Wohnungen,

---

1) Ein solches Wort ist hier ausgefallen; nur durch diese Annahme erhält die Zeile Rhythmus und Sinn. — 2) haj des Metrums wegen. — 3) bor ṣaḥ. — 4) ješu'ath LXX. Ebenso 435.

Daß ich komme zu Jahves Altar,
zum Gott meiner Freude,
daß ich juble[1]) und dir danke zur Zither,
Jahve, mein Gott!

Was zerfließest du so, meine Seele,
und stöhnest in mir?
Harre auf Jahve; denn einst werd' ich ihm noch danken,
der Hilfe meines Antlitzes und meinem Gott?

Aus tiefen Nöten Leibes und der Seele schreit der Dichter dieses wunderbaren Liedes zu Gott empor. Schwere Krankheit hat ihn befallen; der Tod steht ihm schon vor Augen. In der leidenschaftlichen Art der Dichter seines Volkes hört er schon die Wogen des Orkus brausen; wie im Chorlied Stimme auf Stimme folgt[2]), und die Musik dazu begleitet, so vernimmt er, — ein wundervoll geschautes Bild! — wie die brandenden Wogen der Tiefe einander respondieren, ein Gesang, gewaltig begleitet von Brausen der Bäche! Schon ist er gekommen zu den Toren der Unterwelt: die Wogen und Wellen sind über ihn ergangen[3]).

Mehr aber als das physische Leiden quält den Psalmisten das seelische: der Gedanke, daß er von Gott verlassen sei. Im äußern Glück ist die Antike, auch in Israel, gewohnt, Gottes Gnade zu erkennen und im Leiden Gottes Zorn. So werden die Schmerzen des Unglücklichen noch verschärft durch den Gedanken, Gott habe ihn verworfen. Wie schrecklich aber muß dieser Gedanke dem Frommen sein! Zeit seines Lebens hat er auf Gott vertraut, an ihn hat er sich

1) šimḥathi we'agila. — 2) Vgl. Jes. 6₃. — 3) Zu diesem, in den hebräischen Klageliedern sehr gebräuchlichen Bilde von der Hadesfahrt vgl. unsere Bemerkungen zu Ps. 130₁ und Jon. 2₃ff. Einige Erklärer behaupten, der Dichter stehe an den Wasserfällen des Jordans, und es sei ihm, als ob alle diese brausenden Wassermassen als Unglückswellen über sein Haupt ergingen: aber solche subjektive Naturbetrachtung ist ganz wider den Geist der hebräischen Antike.

geklammert als seinen einzigen Halt, und jetzt hat er sich von ihm gewandt! Ist Gott nicht getreu? Hält er seine Worte nicht? Ach, da mag er wohl im Innersten seufzen, und seine Seele mag zerfließen: warum hast du mich verworfen? warum? warum?

Und zu diesem Leiden, das ihn schon tief genug darnieder drückt, kommt noch der Hohn seiner Feinde, denen er als Einer gegen so viele gegenübersteht. Das sind die Gottlosen, Heiden, Weltkinder, die nichts von Gott, sondern alles von weltlichen Mitteln erwarten[1]). Wie oft mag sich der fromme Dichter früher mit ihnen gestritten haben; da hat er ihnen stets den Satz entgegengehalten, daß es einen Gott gibt, der lohnt und straft, der den Frommen gedeihen läßt wie einen Baum, gepflanzt an Wasserbächen, aber über den Gottlosen ein schnelles und schreckliches Ende bringt, wie die Spreu im Winde zerstiebt[2]). Und er selber ist öffentlich als ein Frommer bekannt gewesen, der sein Vertrauen auf Jahve setzt und von ihm alles Heils gewärtig ist. Jetzt aber, da er krank und dem Tode nahe ist, haben seine Feinde die Oberhand. Er muß ihre höhnenden Reden den ganzen Tag hören: wo ist nun dein Gott? Der Gott helfe dir doch, auf den du vertraut hast! Er komme und zeige, daß du die Wahrheit gesprochen hast! Er beglaubige dich jetzt als seinen Frommen, an dem er Gefallen gefunden hat! Dieser Hohn brennt in seinen Gebeinen wie scharfe Lauge: denn er kann ihn nicht abweisen. Sein Ergehen selbst zeugt ja wider ihn. Aber soll dieser Spott Recht behalten? Wird Gott seinen Frommen der Hölle lassen? Nein, Gott muß helfen und zeigen, daß die Religion Wahrheit ist.

So lechzt der Psalmist aus Herzensgrunde nach dem lebendigen Gott, der seine Leiden von ihm nimmt, der ihn aufs neue seiner Gnade versichert, der die

---

[1]) Über die „Gottlosen" vgl. unsere Bemerkungen zu Ps. 1. 19$_{8-15}$ 23. 26 S. 5. 34. 63. 76. — [2]) Vgl. Ps. 1.

Religion bekräftigt und die Feinde widerlegt. Tags kann er nichts anderes als nach Jahves Gnade seufzen; und der Hymnus, der sonst des Nachts auf seinen Lippen war, wird jetzt in der Not zum flehenden Klagelied. Diese Sehnsucht aber nach dem Gott des Heils, „der Hilfe seines Antlitzes" (d. h. der Hilfe seiner Person), hat bei dem Psalmisten einen eigentümlichen Ausdruck: er sehnt sich nach Jahves Heiligtum und nach dem heiligen Fest. Man muß etwas von den Stimmungen der Feste Israels kennen, um diese Sehnsucht nachzufühlen. Zur Feier des Festes kommt in „dem Zelte" („der Hütte"), d. h. in Jahves heiliger Wohnung aus Nah und Fern eine große, ja ungeheure Menschenmenge zusammen. Da findet dann im Vorhof Jahves die heilige Prozession im uralten Tanzschritt statt; zum Klange der Instrumente zieht die feiernde Menge umher; die Erde erdröhnt von ihrem lauten Jubeln und Danken, dem festlichen Getöse! Das sind die großen, begeisternden Stunden im Leben des Juden: da fühlt er, daß er einer großen Gemeinde angehört, und er empfindet Gottes Nähe: er „schaut — um mit dem antiken, auch im Babylonischen und ähnlich auch im Ägyptischen bekannten[1]) Ausdruck zu sprechen — des Gottes Antlitz". — Das hat auch der Psalmist erlebt: früher pflegte er mit der Festgemeinde durch Jahves Vorhöfe zu ziehen. Jetzt aber muß er in der Ferne weilen, in dem Lande des Jordans (d. h. dem Ursprunglande des Jordans) und der Hermone, am Berge Mi'sar. Er weilt unter Heiden, die ihn nicht verstehen und seinen Glauben höhnen. Da gedenkt er der seligen Stunde an Jahves Altar; jetzt, da er sich müht, im Dunkel einen Strahl des göttlichen Lichtes zu erspähen,

[1]) Vgl. Zimmern in Schraders „Keilinschriften und das Alte Testament"[3] S. 442. A. 1. Im Ägyptischen bedeutet den Gott oder die Schönheit des Gottes „schauen" das Schauen des Bildes des Gottes im Heiligtum, vgl. Erman, Ägyptische Religion S. 48. 51. 57.

gedenkt er der Zeit, wo die Sonne der Gnade Gottes ihm geschienen hat. Er vergräbt sich in die köstliche Erfahrung der Vergangenheit, um Ruhe zu finden in den Schmerzen und Zweifeln der Gegenwart. Und seine sehnlichste Hoffnung, sein Gebet ist, daß diese Stunden einst wiederkehren. — Solche Psalmen zeigen uns, eine wie große Bedeutung der Tempelgottesdienst für die persönliche Frömmigkeit der Psalmisten besessen hat: fern vom Gottesdienst sein ist diesen Dichtern zugleich fern sein von Gott selbst. Uns ist diese Verknüpfung nicht recht verständlich, und doch fühlen wir uns mit dem alten Dichter im tiefsten einig. Was er im letzten begehrt, ist dasselbe, was auch unsere Sehnsucht ist: auch wir kennen den Durst nach dem lebendigen Gott, nach der gewissen Erfahrung, daß er lebt und wirkt und hilft; und wir verstehen, daß solche Gewißheit nur auf den Höhen des Lebens erlebt wird; wir begreifen den Psalmisten, wie er aus dem dunkeln Tal zu diesen Höhen emporschaut.

So hat er sein ganzes inneres Leben in einem herrlichen Psalm vor Gott ergossen[1]). Sein Lied zeigt, eine wie reiche Natur er gewesen ist, was man nur von wenigen der Dichter solcher Klagepsalmen sagen kann. Den wechselnden Stimmungen seines Herzens hat er Ausdruck gegeben: seiner leidenschaftlichen Klage, seinem tiefen Verlangen nach Gottes Nähe, einer wehmütigen Erinnerung an einstige selige Erfahrung und schließlich einem kräftigen Gebet. Besonders herrlich ist das Bild von der Hinde[2]), die in der Wüste zur Sommerszeit nach Wasser lechzt: so lechzt seine Seele nach dem Gott, von dem ihm das Leben kommt: das

1) Als babylonisches Gegenstück vergleiche man den ergreifenden Psalm bei Zimmern in Schraders „Keilinschriften und das Alte Testament“ [3] S. 385 ff. — 2) Der Vergleich des Beters mit der schreienden Wildkuh kommt auch in den babylonischen Klageliedern vor, vgl. Zimmern, Babylonische Bußpsalmen Nr. VII.

ist ein Naturlaut der Frömmigkeit. Wundervoll ist auch der Kehrreim, der die Erhebung der Seele von der Klage zur Gewißheit der Erhörung klassisch schildert, und der Kontrast, in dem der dreimal wiederholte Kehrreim zum Korpus der drei Strophen steht. Man darf behaupten, daß das ganze Gedicht dieses Anfangs und dieses Refrains wegen vorhanden ist. Der Dichter schließt dann mit der dritten Strophe in andrer Tonart: mit kräftigen Worten betet er wider seine gottlosen Feinde: richte mich, Jahve, führe meine Sache! Er fühlt sich wie im Prozeß gegen seine Gegner begriffen; möge Jahve diesen Prozeß zu seinen Gunsten entscheiden! Das ist ein Bild, das auch das babylonische Gebet kennt: der babylonische Kranke ruft den Gott an, ihm gegen den bösen Zauberer, der ihm die Krankheit angehext hat, zu seinem Recht zu verhelfen: „Schaffe Recht, entscheide die Entscheidung“ [1])! Und weiter betet der Psalmist um Rettung für sich selbst. Gott möge ihm „sein Licht (Heil, Gnade) und seine Treue senden“ — er redet von Gottes Licht und Gnade wie von Engeln Gottes, die an solcher Stelle in derartigen Gebeten auch ursprünglich gestanden haben [2]) — und ihn zurück zum Tempel führen. Und nun malt er sich das herrliche Bild aus, das schon der Schluß des Kehrreims andeutet: dann wird er an Jahves Altar, gerettet von aller Not, Jahve in der Freude seines Herzens ein Danklied singen!

Die Erklärer des Psalms haben vielfach versucht, die Person des Dichters, der am Hermon gelebt haben muß, herauszubekommen: ein in sich ganz unmögliches Unternehmen, denn mit welchem Recht dürfen wir annehmen, daß der Psalmist unter den wenigen Personen zu

---

1) Vgl. Hehn, Hymnen und Gebete an Marduk S. 12. Andere Beispiele bei Jastrow, Religion Babyloniens und Assyriens Bd. I S. 287. 302. 305. 306. 307. 308. 310. 314. 332. 432. — 2) Vgl. Ps. 91 11.

Lenker an die Seite, und ziehe davon. Glück wird dich begleiten! Sieg wirst du erlangen! Denn du ziehst in den Streit für die gute Sache, das Recht zu schirmen"! Davon also ist der Sänger überzeugt, und das gilt am Königshofe als selbstverständlich: wird der Herrscher in die Schlacht ziehen, so kann es nur um die gerechte Sache sein! So begleiten ihn die Wünsche seines Volkes in den Krieg: „Furchtbare Taten lehre dich deine Rechte"! Der rechte Arm, der das Schwert führt, wird hier nach höchst altertümlicher, poetischer Vorstellung fast wie ein dämonisches Wesen gedacht, das die schaurigen Streiche führt aus eigener Gewalt[1]). Der Krieger selbst mag seinem Arme zuschauen und von ihm kämpfen lernen.

Und ein neues Gesicht kommt über den Sänger. Der Sieg ist gewonnen. Die Feinde fliehen. Über die blutige Walstatt rast das Gespann des siegreichen Königs: Nationen unter ihm! Er aber entsendet, den Fliehenden in den Rücken, die scharfen Geschosse des furchtbaren Bogens! Da stürzen sie hin, die Feinde des Königs! Eine solche Situation malen ägyptische Bilder der Ramessidenzeit, wo die Feinde ganz klein, der König aber riesengroß dargestellt wird, wie er die Fliehenden beschießt: eine Illustration des ungeheuren Wortes: Nationen unter ihm[2])!

Ein neues Stück: der Preis des Königs als

dungen in Riehms Handwörterbuch Art. Assyrien, Krieg, Tiglath-Pileser, die hethitische in Guthes Bibelwörterbuch S. 705 u. a. — 1) So wird nicht selten von Jahves Arm als von einem selbständigen Wesen gesprochen, vgl. Jes. 40 10 51 9 59 16 63 5. 12 „Und nimmer irrend in der zitternden Hand regiert das Schwert sich selbst, als wär' es ein lebendiger Geist" Schiller). — 2) Vgl Erman, Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum S 702 Die Könige viel größer als ihre Feinde oder Untertanen darzustellen, ist auch sonst orientalische Sitte, vgl. die assyrische Abbildung in Riehms Handwörterbuch Art Tiglath-Pileser, die ägyptische in Guthes Bibelwörterbuch S. 629 und die persische bei Riehm Art. Darius u. a.

Herrschers. An den beiden Symbolen des Königtums, die auch uns noch wohlbekannt sind, am Throne und Szepter, stellt der Sänger die Herrlichkeit seiner Herrschaft dar. Der ehrwürdige, uralte Thron, den sich schon der Urahnherr errichtet hat, ist ihm das Symbol der Ewigkeit seines Regiments. „Dein Thron, du Gott, steht immer und ewiglich!" Die Verehrung der Könige als Götter war im alten Orient nicht selten, besonders in Ägypten war sie zu Hause; wir wundern uns daher nicht, ein solches Wort auch einmal aus dem Munde eines israelitischen Sängers zu vernehmen. Freilich hat es im alten Israel eine starke Gegenströmung gegen solche Vergötterung der Herrscher gegeben; die echte Jahvereligion, wie sie durch die Propheten vertreten wird, will, daß Jahve allein Gott sei, und spricht mit Verachtung von allem Menschlichen, das sich ihm an die Seite stellen möchte. Darum dürfen wir aber nicht, wie es vielfach geschehen ist, eine solche Stelle, deren Sinn ganz klar ist, umdeuten oder gar den Text verändern, sondern haben aus ihr zu lernen, daß man nicht immer und überall in Israel so streng über den Unterschied des Göttlichen und Menschlichen gedacht hat. Gibt es doch auch sonst viele Stellen, in denen Gott und König im selben Atem genannt werden[1]), wo der König mit Gott oder seinem Engel verglichen[2]), oder wo er Gottes Sohn genannt wird[3]); und wenn sich Salomo einen Thron baute, der auf sechs von Löwen flankierten Stufen stand, so ahmte er ebendamit den Thron des höchsten Himmelsgottes nach, der hoch oben auf der siebenten der von Dämonen bewachten himmlischen „Festen" sitzt[4]). Ein solches Wort, wie dieses des Sängers, zeigt uns also, daß es in älterer Zeit dem Heidentum zuneigende Richtungen

1) Vgl. Jes. 8 21, 1. Könige 21 10. 13. — 2) Vgl. 2. Sam. 14 17. 20, Sach. 12 8. — 3) Vgl. Ps. 2 7. — 4) Vgl. 1. Könige 10 18 ff.

An deiner Väter Statt mögen deine Söhne treten!
du wirst sie zu Fürsten setzen im ganzen Land!
Ich will deinen Namen verkünden in allen Geschlechtern,
drum sollen die Völker dich preisen [1])!

Die Stadt wogt vom Getümmel festlicher Menschen; die Königsburg oben erbraust von Jubel: der junge König hält Hochzeit. Aus fernem Lande ist die Braut gekommen, sie selbst eine Königstochter: der neue Bund soll die Freundschaft der Staaten fester schließen. Schon wird die Braut zum Schlosse emporgeleitet; sie wandelt im Zuge dem Könige zur Rechten: das Gold ihrer Kleider schimmert und leuchtet. Alles huldigt und jauchzt. Da tritt der Sänger in den festlichen Kreis; in dieser Stunde der Begeisterung hat er ein Lied gesungen.

Jene Menschen sind längst dahin, ihre Asche verweht, ihr Name vergessen. Niemand weiß den Namen des Sängers mehr, und selbst den König, auf den er gedichtet hat, kennen wir nicht. Aber das Lied, das er gesungen hat, ist geblieben.

Der Gesang beginnt nach der Sitte hebräischer Dichtungen mit einer feierlichen Introduktion, die das Thema kurz angibt: dem Könige ist sein Lied geweiht! Mit wenigen eindrucksvollen Worten beschreibt der Sänger seine Begeisterung: es wogt und wallt in seinem Herzen (wie Wasser auf dem Feuer siedet) von „guten Worten", von enthusiastischen Verherrlichungen, von glühenden Wünschen! Seine Zunge eilt; beflügelte Rhythmen entquellen dem Munde. Er vergleicht seine Zunge dem Griffel des gewandten Schreibers: damals war Schreiben noch eine seltene und edele Kunst, wohl würdig, daß der Dichter daraus ein poetisches Gleichnis nahm.

Zunächst, wie es sich gebührt, der Preis des Königs selber. Dabei beginnt der Sänger mit dem

1) „Immer und ewiglich" ist Zusatz.

Lobe dessen, was der König wohl am liebsten besingen hört, mit dem Lobe seiner persönlichen Vorzüge. Er sieht ihn vor sich stehen, den herrlichen Mann, in vollkommener Jugendschönheit, und bricht in die Worte aus: „niemand unter allen Menschen ist so schön wie du! Deine Schönheit ragt über Menschliches hinaus! So schön sind nur Götter! — Und nun schaut er des Königs freundliches Lächeln. Das ist das Schönste, so denkt er, an der jungen Majestät, daß er nicht stolz in seiner einsamen Höhe thront, sondern sich freundlich herniederneigt zum Geringen, auch zu seinem getreuen Sänger: „Holdseligkeit ist über deine Lippen ergossen!" Ja, weil du so schön, so holdselig bist, so muß auch Jahve an dir Gefallen haben! Darum hat Jahve dich aus Hunderttausenden erwählt und dir, dem Einzigen, die Fülle der Macht und des Glückes geschenkt! Und dieser Segen Jahves wird niemals, in aller Ewigkeit nicht, von dir weichen"!

Das Folgende verherrlicht den König als Kriegsmann. Daß er Israels Heere anführt, ist die erste Pflicht des Königs Israels; kein Lob des Königs kann erschallen, das nicht seine kriegerischen Taten priese. Nun hat der junge König zwar — das darf man zwischen den Zeilen lesen — bisher noch keine Schlachten geschlagen; aber darum braucht der Sänger, der preisen will und muß, nicht zu verstummen, sondern er verherrlicht — als ein echter Hofmann — des Königs zukünftige Taten! Er sieht ihn im Geiste stehen, bereit, in den Krieg zu ziehen: die Waffen liegen vor ihm und gleißen im Sonnenschein; schon sind die Rosse an den Wagen geschirrt. „Gürte das Schwert um die Lende, du Held, zieh deine herrlich schimmernde Rüstung an. So tritt auf den Wagen[1]) hin, dem

---

[1]) Die Form dieser Wagen ist, wie die altorientalischen Abbildungen lehren, die „Troika", vgl. die assyrischen Abbil-

suchen sei, von denen wir in unsern historischen Nachrichten zufällig hören, daß sie einmal am Hermon gewesen sind?

Noch stärker mißhandelt man den Psalm, wenn man annimmt, das „Ich" des Psalms sei die Gemeinde; diese Erklärung, gegenwärtig in der Psalmendeutung sehr beliebt, nimmt ihnen das Wertvollste, was sie haben, das persönliche Leben; solche allegorische Deutung eines Psalms ist nur dann ausnahmsweise anzunehmen, wenn sie durch den Text des Psalmes selber oder durch den deutlichen Zusammenhang gefordert wird[1]).

Im gegenwärtigen hebräischen Text ist der Psalm dadurch entstellt, daß er von ungeschickter Hand in zwei Teile auseinandergerissen worden ist, ferner durch Umsetzung des „Jahve" in „Gott", die sich aus der Scheu der Spätesten vor dem Jahvenamen erklärt, schließlich durch nicht wenige Verderbnisse im einzelnen.

Ein Königshochzeitslied im alten Israel.

Psalm 45.

Das Herz wallt mir über von begeisterten Worten;
ich will singen ein Lied[2]) für den König!
Meine Zunge wie der Griffel geschwinden Schreibers.

Schön bist du, ja schöner[3]), als Menschen es sind;
Holdseligkeit ist auf deine Lippen ergossen.
Drum hat dich Jahve[4]) für ewig gesegnet!

Gürte das Schwert an die Lende, o Held,
deine herrlichen Waffen[5]); Glück auf! fahre hin

---

1) Anders z. B. Ps. 129₁, wo das Verständnis des „Ich"s als des personifizierten Israel ausdrücklich angegeben wird: „so spreche Israel"; vgl. unsere Bemerkung zu Ps. 129₁. — 2) ma'aśaj, Bildung wie śadaj. — 3) jophi japhitha Aqu. Symm. Quinta Vulg. — 4) Das ursprüngliche „Jahve" ist wie in Ps. 42. 43 in „Gott" verändert. — 5) Wörtlich: „deine Herrlichkeit und Pracht." — Das zweite wahadarecha beruht auf Dittographie.

für die gute Sache, der Gerechtigkeit wegen[1])!
Furchtbare Taten lehre dich deine Rechte!

Deine Pfeile geschärft! Nationen unter dir!
Ins Verderben[2]) stürzen des Königs Feinde!

Dein Thron, du Gott, steht immer und ewiglich,
ein gerechtes Szepter das Szepter deines Reichs.
Du liebst das Recht und hassest den Frevel;
drum hat dich Jahve, dein Gott, gesalbt
mit Freudenöl vor den Genossen[3])!

Nach Myrrhen[4]) und Aloe[5]) duften all deine Kleider,
von Elfenbeinharfen[6]) erfreuet dich Saitenspiel[7]).
Königstöchter sind in deinen Wänden[8]);
die Königin dir zur Rechten[9]) in Ophirgold!

Höre, Tochter, blick' hin und neige dein Ohr!
vergiß dein Volk und dein Vaterhaus!
Laß den König deine Schönheit begehren;
er ist ja dein Herr, du fall' vor ihm nieder!
So wird Tyrus mit Gaben kommen[10]),
die Reichsten im Volke huldigen dir!

Ganz in Pracht gehüllt ist die Königstochter,
in Korallen und Edelsteine[11]) und Gold gekleidet!
In bunten Kleidern geleiten sie[12]),
die Jungfraun, ihr folgend,
ihre Freundinnen bringen sie[13]);
geleiten sie[14]) jubelnd und jauchzend,
bringen sie in des Königs Palast!

---

1) Weja'an ṣedeq? — 2) bela'? — 3) Die Versionen lesen den Plural Doch ist der Text fraglich. — 4) Myrrhen, ein kostbares Gummi, zum Räuchern und zur Bereitung des Salböls verwandt, kommt aus Arabien; Aloe ist nach der gewöhnlichen Annahme eine indische Holzart. — 5) „Kasia" ist wohl Zusatz — Kasia ist die innere Rinde des indischen Kasiabaumes. — 6) min-kele šen. — 7) minnim. — 8) beqirothecha. — 9) niṣṣeba ist, nach den Versen, Zusatz. — 10) uba'th, 3 ps fem pf. von bo' vgl. Gesenius-Kautzsch, Hebr. Gramm. 27. Aufl. § 74g. — 11) Wörtlich: „Korallen (peninim), Edelsteinfassungen (mišbeṣoth), Gold ist ihr Gewand." — 12) tōbēlna; lammelech kann nicht richtig sein: die junge Königin wird nicht „zum König" geleitet, sondern der König ist nach Vers 10 mit im Zuge. — 13) mebi'oth la. — 14) tōbēlna.

in Israel gegeben hat, die gerade am Königshofe zu Hause waren.

Wenn der Thron an die Ewigkeit des Königtums erinnert, so das Szepter an die Gerechtigkeit des Herrschers. Das Szepter ist ein, etwa mit Emblemen geschmückter Stab, ursprünglich zur Stütze für den Greis bestimmt, dann Symbol des vornehmen Mannes, des Befehlshabers, Richters und Königs. In welchem Geist aber waltet der König über seinen Untertanen? Das ist die Frage, die allen Patrioten am Herzen liegt; besonders im alten Israel, das von jeher ein feines Gewissen, ja eine leidenschaftliche Sehnsucht nach Gerechtigkeit besessen hat. Darum rühmt der Sänger laut: „Unser König ist ein gerechter Monarch! Sein Szepter ist ein Szepter des Rechts“[1])!

Und nun kommt der Sänger in geschicktem Übergang auf das heutige Fest zu sprechen: weil der König so das Recht liebt und den Frevel haßt, darum hat ihn Jahve, sein Gott, auch so reich gesegnet und dies wundervolle Fest erleben lassen! Er nennt Jahve „seinen Gott“: Jahve ist noch in einem anderen, engeren Sinne der Gott des Königs als der jedes Mannes aus Israel; denn Ihn segnet er, Ihn schützt er, Ihn begleitet er auf seinen Wegen!

Und nun schildert er nochmals die Herrlichkeit des Königs; diesmal die Pracht, die ihn umgibt. Er trieft von köstlichem Öl! Salbung mit Öl ist dem Orient ein besonders köstlicher Lebensschmuck; kein feierliches Mahl, keine festliche Freude ohne Öl; Öl das Symbol der Freude! Aber unter all den herrlichen Gestalten, die das entzückte Auge heute schauen kann, heute, da sich Israels Blüte im Königsschloß versammelt, unter ihnen allen ist der König die glän-

1) Vom „gerechten Szepter“ redet auch der Babylonier, vgl. Jastrow, Religion Babyloniens und Assyriens Band I S 405. 508. 512.

zendste: „Gott hat ihn mit Freudenöl gesalbt vor seinen Genossen!“ — Von dem Öl kommt das Lied auf die Wohlgerüche, von denen seine Gewänder duften. Er nennt sie: es sind die köstlichen Spezereien, die das ferne Arabien oder gar Indien hervorbringt, eines Königs würdig! Das Wertlegen auf solche Wohlgerüche ist für jenen alten Orient charakteristisch; und so mag man, um die Eigenart dieses antiken Königsliedes in antikem Bilde zu beschreiben, mit Fug sagen, es dufte selber nach dem starken Gewürz von Myrrhen und Aloe! — Wo aber der Glanz und die Pracht königlichen Lebens beschrieben werden, da darf auch die holde Kunst der Töne nicht fehlen. In raffinierter Weise stellt der Dichter die Genüsse zusammen, an denen sich Auge und Ohr zugleich laben können: „Von Elfenbeinharfen erfreuet dich Saitenspiel!“ Die Instrumente der königlichen Kapelle sind mit Elfenbein köstlich verziert. — Was aber wäre Lebensgenuß ohne das Weib? Auch daran ist am Hofe kein Mangel. Das Lied preist den Harem des Königs, in dem Königstöchter weilen! Die schönsten und edelsten Frauen sind sein, daß er an ihnen seine Freude habe.

So ist der Sänger endlich zum Gegenstande seines Liedes gekommen, zur Verherrlichung der königlichen Hochzeit. Zur Rechten des Königs geht sie im Hochzeitszuge, die junge Königin, ganz funkelnd von goldenem Schmuck! Gold ist damals für Israel, dessen Land ziemlich arm ist, etwas sehr Seltenes, das aus weiter Ferne eingeführt wird. Darum überkommt den alten Israeliten bei dem Worte „Ophirgold“ die helle Begeisterung.

Bis dahin redet der Sänger im Ton überschwenglicher Entzückung, weit schöner gewiß als je ein anderer Dichter vor ihm gesungen hatte, aber doch in dem Tone, den man bei solcher Gelegenheit zu hören gewohnt war. Jetzt aber geschieht etwas Unerwartetes:

Der den Kriegen steuert bis zum Ende der Welt,
der Bogen zerbricht und Lanzen zerhaut,
Schilde[1]) verbrennt er mit Feuer!
„Lasset ab und erkennet, daß ich Jahve bin,
hoch unter den Völkern, hoch auf Erden!"
Jahve Zebaoth ist mit uns,
eine Burg ist uns Jakobs Gott!

Der Psalm gehört zur prophetischen Lyrik und ist ein eschatologisches Lied[2]). Seiner Form nach ist es ein Jahvehymnus — er beginnt mit einem Satze, der eine herrliche Eigenschaft Jahves verkündet, ganz wie Ps. 8 — der Inhalt aber ist dem gewaltigen eschatologischen Weltdrama entnommen, das der Verkündigung der großen schriftstellerischen Propheten zu Grunde liegt, und an das auch das nachprophetische Judentum glaubte.

Mit großartigen Worten des Glaubens und der unerschütterlichen Zuversicht setzt das Lied ein. Schreckliche Nöte — so lautet die alte Weissagung — werden in den letzten Tagen über die Erde kommen; furchtbare Wehen, in denen das Neue gekreißt wird, ein ungeheures Erdbeben, da die Erde von ihren Grundfesten weicht und das Höchste dem Tiefsten gleich wird, da „die Berge taumeln mitten ins Meer". Aber in all den Krämpfen und Zuckungen, die das All ergreifen, fürchten wir nichts! Jahve wird in dem allgemeinen Verderben ein Asyl haben. Jahve — so singt die Gemeinde im Jubellied — seit uralten Zeiten uns Zuflucht und Schutz in allen Nöten, bleibt auch dann uns getreu! — Einst — so war geweissagt — wird eine neue Flut — über die Erde kommen[3]). Wie in der Urzeit, vor der Schöpfung, des Urmeers Wasser in tosendem „Übermut"[4]) die Erde beherrschten, bis

[1]) ʿagiloth LXX Targ. Vulg. — [2]) Über die Gattung der eschatologischen Lieder vgl. unsere Bemerkungen zu Ps. 149. — [3]) Vgl. die prophetischen Stellen Jes. 17 12–24, Jer. 47 2 u. a. — [4]) Vgl. Hiob 38 11, Ps. 89 10.

Jahves Dräuen sie in die Tiefe scheuchte[1]), so wird sich auch in der Endzeit das Meer gegen Jahves Schöpfung erheben: brausend und gährend zieht das Wasser heran, Berge erbeben vor seinem Übermut. Aber dem Tosen des Schwalls klingt der gewaltige Choral der Ziongemeinde entgegen:

Jahve Zebaoth ist mit uns,
eine Burg ist uns Jakobs Gott!

Wie einst in der Sintflut Noahs Arche die Wasser überdauerte, so wird auch jetzt Jahves Volk auf dem Zion bleiben. Jahve Zebaoth ist der Name des Gottes der Lade Mosis, des Gottes des Tempels auf Zion. In diesem Namen beschwört die Gemeinde die wilden Wogen; vor Zion wird das neue Chaos zerschellen.

Während uns die erste Strophe so in die Zeit versetzt, da der Tag des Bösen herannaht, schildert die zweite das Erscheinen der neuen Welt und Jahves Sieg. Einst soll — so verkündete die Weissagung — das Paradies, das jetzt von der Erde entrafft ist, sich wieder hienieden offenbaren. Da wird der Strom des Paradieses mit seinen vier Armen, von dem der alte Mythus erzählte, sein lebendiges Wasser auf die Erde ergießen. Der Glaube der Ziongemeinde hatte diese Hoffnungen übernommen, aber behauptete zu Zions und des wahren Gottes Ehre und Ruhm, daß das Paradies in Jerusalem erscheinen soll. Mit geheimnisvollen Worten, wie der prophetische Stil sie liebt, verkündet das der Psalm. Den verderblichen Wassern des Frevels setzt er entgegen das Wasser der Wonne, das Gottes ist. Ein Strom wird dann mit seinen Armen die Gottesstadt „erfreuen“: eitel Freude und Wonne herrscht, wo er fließt; der Dichter spielt so auf den Namen des Paradieses „Garten Eden (Wonne)“ an. Und ebendadurch ist Jerusalem dann beglaubigt als die wahre „Gottesstadt“, als die „heiligste der

1) Vgl. Ps. 104 6 ff.

ihrer bunten Gewänder, ihr helles Jubellied: sie singen den Hochzeitsang. Er sieht sie in den Palast eintreten und verschwinden. Wir bleiben mit ihm allein.

Da hebt er noch einmal an. Bei der Hochzeit denkt man des Zweckes der Ehe, der Kinderzeugung. Damals waren die Ohren noch nicht so verzärtelt, daß man dies Selbstverständliche nicht hätte aussprechen dürfen. Mögen, so ruft der Sänger aus, tüchtige Söhne dem Bette entsprießen, in denen sich das alte Geschlecht erneut! Er sagt nicht, daß sie einst den König beerben sollen: denn es wäre nach höfischem Geschmack sehr unzart, an solchem Festtage an Tod und Erbschaft zu denken. Sondern mit feinem Ausdruck wünscht er, daß seine Söhne treten sollen an seiner Väter Stelle und Israels Provinzen mit ihm, unter ihm regieren.

Nun noch ein Wort zum Schluß. Mächtig hebt sich das stolze Bewußtsein des Mannes, der ein solches Meisterwerk zu Ehren seines Herrn geschaffen. Er sieht sich im Geiste umgeben von einer ganzen Welt: Völker lauschen auf sein Lied, künftige Geschlechter hören seinen Sang[1]). So wird sein Herr unsterblich durch ihn!

Der Name des so besungenen Königs ist uns leider nicht überliefert; wir können nur sagen, daß das Lied in die ältere Zeit der Religion gehört, wo die Verherrlichung des Königs als eines Gottes noch möglich war, wie es denn auch in seinem stark profanen Ton von den anderen, offenbar spätern Königsliedern des Psalters stark absticht; ferner, daß das Gedicht wahrscheinlich aus dem Nordreich stammt, da darin von Zion keine Rede ist, und daß der König der Erbe einer langen Reihe von Ahnen gewesen ist. Alles würde etwa auf Jerobeam II. passen.

---

1) Eine frappante Parallele hierzu, die die Richtigkeit unserer Auffassung der Stelle bestätigt, gibt die S. 56 Anm. 2 von uns mitgeteilte assyrische Psalmenstelle.

Wir dürfen uns wundern, daß ein Lied von so antikem Geiste überhaupt in dem Psalter Aufnahme gefunden hat. Das spätere Judentum hat es wie die anderen Königslieder vom König der Endzeit verstanden; eine Deutung, von der auch im Neuen Testament[1]) noch ein Rest vorliegt. Für unsere wissenschaftliche Erklärung kommt eine solche allegorische Deutung nicht mehr in Betracht.

Ein' feste Burg ist unser Gott.

Psalm 46.

Jahve[2]) ist uns Zuflucht und Schutz,
als Hilfe in Nöten gewaltig erfunden!
Drum beben wir nicht, wenn die Erde weicht,
wenn Berge taumeln mitten ins Meer!
Wenn seine Wasser brausen und gähren,
Berge erbeben vor seinem Schwall:
Jahve Zebaoth ist mit uns,
eine Burg ist uns Jakobs Gott[3])!

Eines Stromes Arme erfreuen die Gottesstadt,
die heiligste der Wohnungen des Höchsten[4])!
Jahve in ihrer Mitten, so wankt sie nicht;
Jahve hilft ihr, da der Morgen naht.
Völker erbrausten, Reiche wogten[5]),
er fuhr sie an, daß die Erde erbebte[6])!
Jahve Zebaoth ist mit uns,
eine Burg ist uns Jakobs Gott!

Nun kommt und schauet Jahves Werke,
der Ungeheures auf Erden getan!

---

1) Vgl. Hebr. 1 8. 9. — 2) „Jahve" für „Gott" wie Ps. 42. 43. 45. u. a. — 3) Der Kehrreim darf an dieser Stelle nicht fehlen. — 4) Die Lesart der LXX: „der Höchste hat seine Wohnung (ebendamit) geheiligt", würde gleichfalls guten Sinn geben. — 5) magu? — 6) tamut?

er benutzt Ort und Stunde, um ein mahnendes Wort einzuflechten. Natürlich gilt diese Mahnung nicht dem Könige, das würde er nicht wagen, aber der jungen Frau Königin: da mag ihm, dem Alten, dem ergebenen Diener des Königshauses, ein ernstes Wort erlaubt sein. „Schenke mir einen Augenblick," so redet er sie an; „schau meine grauen Haare, ich habe manches erlebt, und du bist jung. Bewahre die Worte, die ich, im Namen meines Volkes, zu dir rede". Und was hat er ihr zu sagen? „Vergiß dein Volk und deines Vaters Haus". In diesen Worten sieht man tief in israelitisches Empfinden hinein. Man freut sich ja im Volke der fremden Prinzessin, die der König heiratet, die den Glanz seines Hofes vermehren wird. Aber man ist für die große Gefahr nicht blind, die dadurch entsteht, daß sich so an die höchste Stelle, wo israelitischer Geist herrschen sollte, fremdes Wesen einschleicht und des Königs Herz bezaubert. Mit dieser Befürchtung hat das israelitische Volk sicherlich Recht gehabt; man denke an Salomos fremde Weiber und an Jzebel, das Weib Ahabs. Was sich aber das alte Volk nicht gesagt haben wird und nicht sagen konnte, war, daß dieser Vorgang naturnotwendig war: denn Israel war seinen Nachbarn, namentlich den Phöniziern und Aramäern gegenüber ein junges und barbarisches Volk, das dem Einfluß der fremden überlegenen Kultur unweigerlich unterliegen mußte; und auch dies war natürlich, daß dies einströmende Fremde zunächst die oberen Stände und den Hof erfüllte, und daß die ausländischen Königinnen Trägerinnen dieses Geistes wurden. Der Wunsch der israelitischen Patrioten, die Königin möge ihre Heimat vergessen und sich als Israelitin fühlen, wird selten genug erfüllt worden sein. — Und weiter wünscht er: die junge Königin möge sich nicht spröde dem Rechte des Gatten verschließen; sie möge, obwohl vielleicht aus stolzestem

Königsgeschlecht, auf Israels König nicht hinabsehen; sondern sie möge bedenken, daß er ihr Herr ist. Ja, demütig soll sie vor ihm zu Boden fallen. So wünscht sich das Volk seine Königin. — Doch nun genug des Mahnens und Warnens; rasch geht der Sänger zu anderem über, was erfreulicher zu hören ist. Wird die junge Herrin eine echte Königin Israels werden, so soll sie auch haben, was der Königin zukommt: die Geschenke von Tyrus und die Gaben der Reichsten Israels. Es war Sitte, daß jeder, der zu irgend einem Geschäft an den Hof kam, als Zeichen seiner Huldigung auch ein Geschenk mitbrachte. Auch bei ausländischen Gesandtschaften spielten solche Gaben eine große Rolle[1]). Tyrus wird hier besonders genannt als die große Handelsempore, die aller Güter dieser Welt voll ist, und die, wie wir mehrfach hören, gerade mit Israel Freundschaft gepflegt hat[2]). Da wird auch die Königin mancherlei erhalten, was das Herz der hohen Frau erfreuen mag: kostbare Kleider und Stoffe, Kleinodien, Gewürze und Salben, seltene Tiere u. a. m.

Nun aber wendet sich der Sänger von ihr ab und singt begeistert den Preis des herrlichen Schmuckes, der sie überdeckt, von Korallen, von Edelsteinen in köstlicher Fassung und von Gold! Von der Königin aber schweift der Blick ab auf die Jungfrauen, die hinter ihr gehn. Es war eine anmutige Sitte, der jungen Frau eine Dienerin mitzugeben, die sie als treue Gefährtin unter das fremde Dach, in das unbekannte Geschick begleiten mag. Der Königstochter folgen bei ihrer Hochzeit die Gespielinnen ihrer Jugend, die Töchter der edelsten Geschlechter ihres Landes. Der Dichter schaut ihren feierlichen Zug; ihn begeistert der Anblick

1) Wir wissen das aus dem vor einiger Zeit gefundenen diplomatischen Briefwechsel der Tell-el-Amarna-Briefe. — 2) Man denke an Davids und Salomos Bund mit Hiram von Tyrus und an Ahabs Ehe mit der Phönizierin Izebel.

Wohnungen des Höchsten", als der Sitz Gottes selbst[1]). — Darum keine Furcht! Gott läßt seinen heiligsten Sitz nicht den Feinden. Gottes Hilfe erscheint, da „der Morgen naht". Auch in diesem Worte klingt Uraltes nach: im Chaos der Urzeit steht Wasser und Finsternis zusammen[2]). Auch am Ende der Dinge wird die Nacht aufs neue hereinbrechen. Aber, wenn alles aufs höchste gekommen ist, zur Zeit der letzten Wache, ehe der Morgen anbricht, greift Gott ein[3]). Das neue Licht des kommenden Tages wird Jahves großes Werk bescheinen. Und noch einmal schildert der Dichter den Tag des Bösen und Jahves Tun in wundervollem Kontrast. Einen neuen, auch uns wohlbekannten Zug aus der Eschatologie nimmt er auf. Ein ungeheurer, furchtbarer Kriegszug wird das heilige Land überfluten; der Norden wird seine Völkermassen ergießen; aber vor Zion wird der Spuk vergehen[4]). Völker und Reiche brausen heran; da erschallt Jahves Donnerstimme und fährt sie an; so laut tönen Jahves dräuende Worte, daß die Erde darob erbebt.

So wird der Glaube bewährt; das Vertrauen war kein Wahn:

Jahve Zebaoth ist mit uns,
eine Burg ist uns Jakobs Gott!

Während die erste Strophe auf Jahves Eingreifen hofft und die zweite es als geschehend schildert, blickt nun die dritte darauf zurück. Jahves Werk ist getan! Das Entsetzliche ist geschehen! Die Wasser sind zerronnen, die Völker zerschmettert! Jetzt ist es die Sache der Menschen, die dies Furchtbare schaudernd miterlebten, Jahves Werk zu schaun! Zur Zeit, da er handelte, durfte niemand ihm zusehen: Gottes Walten duldet keine Zuschauer; jetzt, da er fertig ist, kommet

---

[1]) Eine ausführliche Rechtfertigung dieser Auffassung des „Stromes" findet der Leser in meinem Kommentar zur Genesis 2. Aufl. S. 30ff. — [2]) Vgl. 1. Mose 1 2. — [3]) Vgl. Jes. 17 14. — [4]) Vgl. Jes. 17 12–14.

aus Zion und schauet das Leichenfeld, das er angerichtet hat! Jetzt sind alle Waffen dahin: die Bogen zerbrochen, der Lanzen Spitzen stumpf, die Schilde verbrannt! Nie wird sich wieder eine Kriegeswaffe auf Erden erheben! So schafft Jahve mit einem gewaltigen Schlage den ewigen Frieden! — Auch diese Hoffnung auf den Frieden der Endzeit gehört der prophetischen Eschatologie an[1]), und auch diese Hoffnung ist mythologischen Ursprungs: einstmals soll, im „goldenen Zeitalter", unter Menschen und Tieren Gottesfriede bestanden haben. — Und nun beginnt Jahves seliges Reich! Der Psalmist greift aus alledem, was sich darüber sagen ließe, mit kühnem Griff die Worte heraus, mit denen Jahve dann seine Thronbesteigung proklamiert. „Lasset ab", so ruft er allen Völkern zu, „von eurem bisherigen Tun": nach dem Zusammenhang ist vor allem an ihre früheren Kriege, ihre Angriffe auf Zion zu denken. „Erkennet, wer ich bin! Ich heiße Jahve!" In dem Namen Jahve faßt der Enthusiasmus des Dichters, wie es auch sonst nicht selten geschieht, die ganze Allgewalt des Gottes zusammen. „Jahve der höchste Herr aller Völker, König und Gott der ganzen Welt!" Und nun erklingt, durch dies erhabene Gemälde begeistert, zum dritten Male der Kehrreim seiner Gemeinde: „Jahve Zebaoth ist mit uns"; das ist der Gott, der uns hilft und uns schützt!

Man sollte denken, daß dem, der diese eschatologische Auffassung des Psalms hat kennen lernen, fortan die übliche Beziehung des Liedes auf irgend ein historisches Ereignis schal erscheinen werde. Der Psalm ist ein prachtvoller Ausdruck der Zuversicht der Ziongemeinde; er zeigt uns, welch hinreißende Begeisterung in dieser Eschatologie lebt. Uns ist der Psalm besonders lieb, weil er Luthers „Ein' feste Burg ist unser Gott" angeregt hat.

1) Vgl. Jes. 2 2 ff. 11 6 ff.

Der wahre Gottesdienst.

Psalm 50.

El, Gott, Jahve,
redet und ruft die Erde an
vom Aufgang zum Niedergang der Sonne.
Von Zion, der Krone der Schönheit, erglänzt er[1]);
unser Gott erscheint und kann nicht schweigen.

Feuer frißt vor ihm her,
rings um ihn stürmt es gewaltig.
Den Himmeln droben ruft er zu
und der Erde, sein Volk zu richten.

Versammelt ihm[2]) seine[3]) Frommen,
die seinen[4]) Bund beim Opfer geschlossen!
Die Himmel sollen[5]) seine Gerechtigkeit verkünden,
daß Jahve richten will.

* * *

„Höre, mein Volk, so will ich reden,
Israel, so will ich dich rügen;
ich bin Jahve, dein Gott!

Nicht ob deiner Mahlopfer kann ich dich rügen,
deine Ganzopfer hab' ich stets vor Augen.
Ich brauche nicht den Stier aus deinem Hause,
Böcke aus deiner Hürde!

Denn mein ist alles Getier des Waldes,
das Wild auf den Bergen ist mir bekannt[6]).
Ich kenne alles Gevögel der Höhe[7]),
das Gewürm des Feldes ist in meiner Macht.

Hungerte mich, ich würd's dir nicht sagen,
mein ist ja das Fruchtland und alles darinnen!
Esse ich das Fleisch von Stieren?
trinke ich das Blut von Böcken?

---

1) „Jahve" für Gott wie Psalm 42. 43. 46. Das Wort scheint hier den Vers zu überfüllen und Zusatz zu sein. — 2) lo; 3) ḥasidaw; 4) beritho, alles nach LXX. — 5) wejaggidu LXX. — 6) beharim 'elaf (von Wurzel 'alaf)? — 7) marom LXX Peš Targ.

Opfere Jahve Dank,
so bezahle dem Höchsten deine Gelübde!
Rufe mich an am Tage der Not;
so will ich dich retten, daß du mich preisest[1])!

* * *

Was fällt dir ein, meine Satzungen herzuzählen,
daß du meine Gebote in den Mund nimmst;
da du doch Zucht mißachtest
und meinen Worten den Rücken kehrst?

Siehst du einen Dieb, so liebäugelst du mit ihm,
mit Ehebrechern machst du dich gemein.
Du lässest deinen Mund sich in Bosheit ergehn;
deine Zunge flicht Betrug!
Schändliches[2]) redest du über deinen Bruder;
stößest Verleumdung aus über deiner Mutter Sohn.

Das hast du getan, ich habe geschwiegen;
da glaubtest du frevlerisch[3]), ich sei wie du!
Das muß ich dir rügen und deutlich zeigen!

* * *

Merket das wohl, ihr Gottesverächter,
daß ich nicht zerreiße und niemand rette!
Wer Dank opfert, ehret mich;
wer unsträflich[4]) wandelt, den laß ich schauen göttliches Heil!"

Im 50. Psalm erklingt ein Donnerwort, voll von tiefem religiösem Bewußtsein und hohem sittlichem Ernste, ein Wort, das für alle Frommen aller Zeiten gilt gegenüber äußerer Gesetzlichkeit bei Unlauterkeit der Gesinnung.

Das Gedicht hat die höchst eigentümliche Form der göttlichen Rede. Der Dichter spricht seine Gedanken nicht in eigener Person aus, sondern er hat es gewagt, die höchste Autorität selber reden zu lassen. Zur Einführung dieser Worte aber hat er eine Theophanie vorangestellt: er beschreibt, wie Gott selbst, von seinen

---

1) Der folgende Abschnitt trägt im Hebräischen die Überschrift: „Zum Frevler aber hat Jahve gesprochen." — 2) boseth. — 3) hawwoth LXX Theod. Peš.: „du dachtest Freveleien." — 4) wetham.

Schrecknissen begleitet, erscheint, und vor Himmel und Erde seinem Volke seinen Willen kund tut. — Wir können erklären, wie der Dichter zu diesen Formen gekommen ist. Die Form der Gottesrede hat er der prophetischen Redeweise entnommen: ist es doch das eigentümliche Vorrecht der Propheten, die in geheimnisvollen Stunden Gottes Worte hören, und die Gott als Botengänger an sein Volk sendet, Gottes Reden Israel zu verkünden. Und auch die besondere Art dieser Rede, die „Gerichtsrede", in der Gott mit seinem Volke ins Gericht geht, seine Verirrungen rügt und den göttlichen Willen gegen menschliches Mißverständnis bezeugt, kommt bei den Propheten sehr häufig vor[1]). Nicht willkürlich aber hat der Dichter diese Form gewählt; denn auch die Gedanken, die er ausspricht, sind in wesentlichen Grundzügen prophetischen Ursprungs. So war für den prophetischen Inhalt auch die prophetische Form gegeben.

Wäre nun der Verfasser selber ein Prophet gewesen, so würde er ohne weiteres in Gottes Namen gesprochen und der göttlichen Rede nichts anderes als etwa „so hat Jahve gesprochen", vorangestellt haben; die Voraussetzung würde dann sein, daß er selber diese Gottesworte in Stunden der Entzückung gehört habe. Aber solche wunderbaren Momente hat der Verfasser nicht erlebt; er ahmt nur die prophetische Kunstform nach. So gebrauchte er eine Einkleidung der göttlichen Worte, eine möglichst eindrückliche Art, Gott selber auftreten zu lassen. Und hier bot sich ihm die Sinai-Erzählung[2]), in der Jahve vom Gottesberge her im Feuer und Sturm erscheint und sein Gesetz verkündet, als Vorbild dar. Wenn Gott zum ersten Male seinen Willen unter solchen Zeichen kundgetan hat, so geziemt es sich auch,

---

[1]) Vgl. Jes. 1 18 ff. 3 13 ff. 58, Joel 4 2 ff., Micha 6 1 ff. u. a. Ein anderes Beispiel unter den Psalmen bietet Ps. 82. — [2]) Vgl. 2. Mose 19.

daß er ihn unter ebensolchen Zeichen authentisch erkläre. — Zugleich hat sich der Dichter von andern Schilderungen der herrlichen Erscheinung Jahves leiten lassen, wie sie bei den Dichtern und Propheten Israels häufig waren[1]), und die ihrerseits wieder im letzten Grunde auf die Sinaigeschichte zurückgingen[2]). Das Gewaltige in dieser Schilderung des Psalms ist also nicht sowohl auf Kosten des Dichters, sondern seiner Vorbilder zu setzen. Eigentümlich ist hier, daß Gott von Zion her erscheint, während sonst beständig der Sinai an dieser Stelle genannt wird; das ist eine Neuerung des Psalmisten. Am Sinai, nicht am Zion hat die alte Tradition die Gesetzgebung lokalisiert, und am „Sinai" (den wir mit gutem Grunde an der vulkanreichen nordöstlichen Küste des roten Meeres suchen) müssen solche vulkanische Erscheinungen, wie sie die alte Überlieferung voraussetzt, zu Hause gewesen sein; der Zion aber war kein Vulkan. Diese merkwürdige Einsetzung des Zion für den Sinai erklärt sich aus der Zeit des Dichters: in der späteren Königszeit hatte das Gesetz in Jerusalem, unter den jüdäischen Priestern und Propheten eine zweite Heimat gefunden; damals „ging Gesetz von Zion aus"[3]). Die großen gesetzlichen Schriften, die uns in den fünf Büchern Mosis überliefert sind, das Deuteronomium (5. Mose) und der sogenannte „Priesterkodex" (in der Mitte der fünf Bücher Mosis), sind aus Jerusalem hervorgegangen und handeln in wesentlichen Stücken vom Gottesdienst zu Jerusalem; so erklärt es sich, daß in jener Zeit Gesetz und Zion in den Gemütern der Menschen zusammengehören, und daß hier die authentische Deutung des Gesetzes von Zion her gegeben wird. — Bemerkenswert ist, daß der Zion „die Krone

1) Vgl. Richter 5 4. 5, Jes. 30 27, Hab. 3 u. a. Vgl. zu diesen Schilderungen und zu ihrer ursprünglichen vulkanischen Ursache unsere Bemerkungen S. 80 f. und zu Ps. 97 2 ff. — 2) Deutlich klingt besonders 5. Mose 33 2 (Gott „erglänzt") nach. — 3) Vgl. Jes. 2 3.

der Schönheit", d. h. der schönste Berg, die wundervolle Stadt, genannt wird; die Frommen sind überzeugt, daß die Gegenstände ihrer Verehrung zugleich auch die schönsten sind: hier zeigt sich eine Verbindung des Religiösen und des Ästhetischen, die auch sonst wohlbekannt ist.

Der Verfasser hat sich bemüht, die Gotteserscheinung möglichst großartig auszumalen. So schien es der Würde Gottes zu geziemen, und so entsprach es zugleich der tiefen Erregung des Dichters. Diese Theophanie ist für die folgende Rede, die sie einleiten soll, fast zu gewaltig geworden. Eindrucksvoll klingt schon die Häufung der Gottesnamen am Anfang: El (altertümlicher Gottesname), Gott, Jahve[1]! Die alten klassischen Propheten waren freilich von dem prunkvollen Stile, der, um den Eindruck des Großartigen zu erzielen, die Bezeichnungen häuft, noch weit entfernt. Großartig wirkt auch die Vorstellung, die der Dichter mehrfach wiederholt, daß Gott Himmel und Erde zu Zeugen seiner Worte und zu Boten seines Gerichts anruft; auch dies nach dem Vorbild pathetischer Reden der Propheten[2]).

Wenn aber Gott so erscheint, um sein Wort an sein Volk zu reden, so soll Israel sich versammeln, um sein Wort zu hören. Dazu ruft der Psalmist die Vorsteher des Volkes auf: Gottes Fromme, die sich einst am Sinai durch feierliches Opfer auf sein Gesetz verpflichtet haben[3]), sollen jetzt zusammenkommen, um Gottes Erklärung seines Gesetzes zu vernehmen.

Die nun folgende Rede Gottes zerfällt in zwei Teile, von denen der erste Israel vorhält, was Gott will, und was er nicht will, während der zweite die Heuchelei rügt, die sich äußerlich fromm stellt, aber im geheimen sündigt. Am Anfang steht eine Introduktion, wie sie prophetische Redeweise liebt: wie der Prophet, der in den Kreis des Volkes eintritt, zunächst Schweigen

[1]) Dasselbe Josua 22_{22}. — [2]) Vgl. Jes. 1_2, Micha $6^{1.\ 2}$, 5. Mose 32_1. — [3]) Vgl. 2. Mose 24_5.

und Aufmerksamkeit gebietet[1]), so beginnt an andern prophetischen Stellen[2]) und auch hier im Psalm Jahve selber: höret mir zu, ich will reden! — Auch die Worte „ich bin Jahve, dein Gott", oder ähnliche sind zu Anfang oder am Schluß der Gottesreden, besonders in den Erzählungen von Offenbarungen und in gesetzlichen Stücken gewöhnlich[3]); bekannt sind diese Worte besonders aus dem Anfang der Zehn Gebote[4]). Hier sind die Worte so zu verstehen, daß die sich offenbarende Gottheit mit besonderem Nachdruck ihren majestätischen Namen nennt und so die volle Wucht ihrer Autorität für ihre Worte einsetzt.

Zuerst das, was Gott nicht will. Zum Rügen ist Gott gekommen; unzufrieden ist er mit dem, was sein Volk ihm darbringt; aber wahrhaftig nicht mit Israels Opfern! Darin möchte Israel ja freilich unsträflich sein; denn seine Ganzopfer (die der Altar ganz bekommt) und Mahlopfer (von denen auch der Mensch sein Mahl hält) rauchen ja stets vor Gottes Angesicht! Aber — dies ist das Thema dieses Teils der göttlichen Rede — Opfer will Gott nicht. Gott braucht wahrlich von Israel keine Tiere zu nehmen! Hat doch Gott soviel mehr Tiere in seinem Besitz, als Menschen ihm je geben könnten! Der Psalmist setzt hier die Tiere des Hauses (Stiere werden im israelitischen Hause aufgezogen) und der Hürde den wilden Tieren entgegen: jene gehören den Menschen, diese Gott. Um diesen Gegensatz zu verstehen, muß man wissen, daß israelitische Kultussitte nur Haus- und Herdentiere, aber nicht etwa Jagdtiere zu opfern pflegte; ferner, daß die religiöse Empfindung der Antike die wilden Tiere in einem unmittelbareren Verhältnis zur Gottheit denkt, als die zahmen. So wie auch wir in Gottes freier Natur un-

---

[1]) Vgl. Jes 1 2. 10 28 14 48 1, Jer. 24 10 1, Micha 3 1. 9. — [2]) Vgl. Jes. 44 1 48 12 51 1. — [3]) Vgl. 1. Mose 17 1 28 13 35 11, 3. Mose 19 10. 14. 18. 25 u. a. — [4]) Vgl. 2. Mose 20 2.

mittelbarer Gottes Odem empfinden, als im staubigen Gewühl der Stadt, so denkt auch der Fromme des alten Israel die Natur Gott näher, als die Kultur: der Acker, den Menschenhand bestellt hat, der Stier, den der Mensch großgezogen hat, gehören ihrem menschlichen Herrn; die Federn aber hat Gott gepflanzt, und das Getier des Waldes, die Vögel und das Gewürm gehören Gott. Zugleich ist die Voraussetzung, daß des Wildes so unendlich viel mehr ist, als der zahmen Tiere; dieser Eindruck ist aus einem Lande und aus einer Zeit zu erklären, wo die menschliche Kultur noch nicht unter dem, was den Menschen nicht dienen kann, aufgeräumt hat, wo das Land noch von allerlei Getier wimmelt. — Also, *wenn* Gott hungerte, so hätte er selber die Fülle! Diese Bedingung aber wird voller Entrüstung abgelehnt: es ist Gottes unwürdig, zu denken, daß er Speis und Trank genieße.

Diesem Negativen aber fügt der Dichter das Positive hinzu: Opfer will Gott nicht; *was ist es aber, was er will?* „Schlachte Gott Dank," d. h. bringe keine Schlachtopfer (Mahlopfer) Gott dar, sondern vielmehr, was besser ist, bringe ihm deinen *Dank*. „So bezahle dem Höchsten deine Gelübde!" Wer Gott seinen Dank von Herzen gibt, hat damit schon seine Gelübde bezahlt; der äußeren Handlung bedarf es dann nicht mehr. Und weiter verlangt Gott die *Anrufung* in der Not und gibt dazu eine Verheißung: wer zu ihm schreit, den will er auch erhören. Warum aber legt Gott solchen Wert auf Anrufung und Dank? Was Gott eigentlich will, das ist ein Herz, das ihm *die Ehre* gibt. Darum will er die Anrufung: er will, daß der Mensch, der in seiner Not erkannt hat, daß es keine Hilfe für ihn auf Erden gibt, den Gott anruft, der allein helfen kann. Besonders aber will er den *Dank*, wenn er geholfen hat; dies hat der Psalmist auch noch einmal zum Schluß betont. Denn daß der

Mensch in der Not nach Hilfe schreit, ist ja natürlich; aber wie viele, denen die Rettung zu teil geworden ist, gehen hin und vergessen, wer ihnen geholfen hat. Gott aber will den Dank: er will, daß man vor aller Welt erkläre: hier ist ein Gott, der helfen kann. In seinem letzten großen Spruche: „Rufe mich an am Tage der Not, so will ich dich retten, daß du mich preisest", einem Worte, das unsere Altvordern in seiner Bedeutsamkeit wohl erkannt haben, faßt der Dichter in kurzen Worten das ganze Leben des Frommen gewaltig zusammen: es ist Not und Anrufung, Errettung und Preis.

Fragen wir nach der Stellung dieser Lehre in der Geschichte der Religion, so ist kein Zweifel, daß für die älteste Religion das Opfer und zwar das Tieropfer die eigentliche Form des Gottesdienstes gewesen ist, und daß es nie zu solchem Opfer gekommen wäre, wenn die Menschen nicht geglaubt hätten, daß sie der Gottheit etwas geben könnten, und daß diese das Opfer irgendwie genieße. Aber dieser Psalm wie andere Stücke zeigt uns, wie hoch sich Israel in seiner klassischen Zeit über diesen naiven Glauben erhoben hat. Besonders hat die Prophetie das Opfer leidenschaftlich bekämpft, hauptsächlich, wenn es mit Ungerechtigkeit zusammen ist[1]), und zugleich, sofern es eine äußere Handlung ist, während Gott eine innere Frömmigkeit, Gehorsam und Demut begehre[2]). Diese Polemik der Propheten gegen das Opfer, eine der denkwürdigsten und gewaltigsten religiösen Bewegungen, die es je auf Erden gegeben hat, ist von religiösem und sittlichem Pathos getragen: reichliche, allem Zeremoniell entsprechende Opfer können sehr wohl von Menschen dargebracht werden, die weder fromm noch

---

1) Vgl. Jes. 1 11 ff. u. a. — 2) Vgl. Micha 6 8, Jer. 7 22. 23, 1. Sam. 15 22. 23.

sittlich sind; zugleich aber tritt darin das tiefere religiöse Bewußtsein einer vorgeschritteneren Zeit hervor, der die alten, naiven Formen des Gottesdienstes als Gottes nicht würdig erscheinen. Der Psalmist setzt die Haltung der Propheten fort, wie denn auch sonst in den Psalmen der hohe und freie Geist der Propheten nachwirkt[1]). Dagegen unterscheidet sich der Psalm dadurch von den Propheten, daß er sich stärker, als bei ihnen gewöhnlich ist, von Gedanken der Aufklärung beherrscht zeigt: hierin hält unser Psalmist nicht die volle Höhe der Prophetie inne. Zugleich ist für den Psalm bedeutsam, daß er so stark Anrufung und Dank, also das Gebet, betont: das kennzeichnet den frommen Sänger, der überzeugt ist, daß ein Psalm unmittelbarer und reiner die religiösen Empfindungen ausspricht, als es das rohe Tieropfer vermag.

Während sich der erste Teil der göttlichen Rede so gegen die Opfer wendet, kämpft der zweite gegen die äußerliche Gesetzlichkeit. Der Psalmist lebt in einer Zeit, wo das Gesetz die offizielle Religion bestimmt. Überall, wo man Fromme trifft, hört man damals vom Gesetze und immer wieder vom Gesetze reden: wie man Opfer zu bringen und Feste zu feiern habe, was rein und unrein sei, was man essen dürfe und was nicht, und vieles andere mehr. Aber auch die großen religiösen und die sittlichen Gebote, daß Diebstahl und Ehebruch vor Gott schändlich sei, sind diesen Frommen wohl bekannt. Sie wissen gar das Gesetz auswendig und lieben es, ihr Wissen zu zeigen und zu üben. Ja, wenn man den Leuten auf den Mund sieht, da ist alles in bester Ordnung! Anders aber ist es, wenn man nach ihrem Tun fragt. Denn solches Wissen um die Religion verträgt sich durchaus mit unfrommer und unsittlicher Gesinnung. Die Ideale

---

[1]) Vgl. Ps. 40 7 ff. 51 18. 19 69 31. 32 u. a.

sind den Menschen zu aller Zeit höchst unbequem gewesen, und immer haben die Menschen nach Surrogaten dafür gesucht. Die Geschichte der Religion ist zugleich eine Geschichte der Mittel, sich der unbequemen religiösen Ideale zu entledigen. Daher ist die Gefahr der Orthodoxie aller Zeiten, daß sich die Menschen damit beruhigen, das religiöse Wissen zu haben, und dabei die einfachen, großen Forderungen der Religion vergessen. Gegen solchen Schein der Gläubigkeit kämpft der Psalmist mit vollem Pathos. Es ist der Geist eines Jeremias, der in seinen Worten nachhallt[1]). Wie kannst du es wagen, du unreiner Mensch, so fährt Gottes Rede los, meine heiligen Gebote in deinen Mund zu nehmen! Da du von der Hauptsache, auf die es ankommt, nichts wissen willst, von der „Zucht", d. h. von dem Ernst, von der Strenge des Gesetzes, mit der es die Leidenschaften in Schranken hält. Schamlose Frechheit ist es, ein unbegreiflicher innerer Widerspruch! Ihr wißt so gut, was Gott will! Aber ihr zieht es vor, darüber zu reden! Ihr glaubt wohl, dann vom Handeln Dispens zu haben?

Und nun deckt Gott den „Frommen" die Sünden auf und sagt sie ihnen auf den Kopf zu. Es ist bemerkenswert, daß es sich dabei nicht um eigentliche grobe Verbrechen handelt — dergleichen kommt in diesen Kreisen allerdings nicht vor —, sondern um feinere Sünden: der Fromme ist verpflichtet, sich von den offenbaren Frevlern fern zu halten; das ist die Pflicht der Separation, die im Judentum, das unter lauter Heiden und Gottlosen lebt, immer wieder eingeschärft wird[2]); aber sie liebäugeln mit Dieben und Ehebrechern! Besonders aber wirft der Psalmist ihnen vor, daß Verleumdung unter ihnen im Schwange geht:

---

1) Vgl. Jer. 6$_{20}$ 8$_8$. — 2) Vgl. unsere Bemerkungen S. 2. 76.

das ist eine Sünde, charakteristisch für diese kleinen Kreise der Frommen, wo die Menschen eng zusammensitzen und argwöhnisch einander beobachten.

Zum Schluß dieses Abschnitts der gotteslästerliche Gedanke dieser Heuchler, der Gott zum Einschreiten bringt. Ein Grundgedanke der israelitischen Religion ist, daß Gott sich um Gut und Böse kümmert, daß er den Sünder bestraft und den Gerechten belohnt. Wenn dieser Glaubenssatz nun aber von der Erfahrung nicht bestätigt wird, wenn die Frevler ungestört im Glück leben, dann kommt der Glaube der Frommen ins Schwanken; die Unfrommen aber ziehen daraus den frivolen Schluß, daß Gott Gut und Böse einerlei sei wie ihnen selbst, sie meinen, er sei „ihresgleichen". Diese Blasphemie aber macht das Maß voll. Zu ihrem Sündigen hat Gott geschwiegen; jetzt muß er reden; er muß ihnen klar und überklar machen, daß er nicht ist wie sie! Hier hören wir den leidenschaftlichen Wunsch des Psalmisten durchklingen, Gott möge endlich sein langes Schweigen brechen.

Der Schluß des Psalms gibt in drohendem Ton eine endgültige Zusammenfassung der Lehre beider Teile: Gott verlangt die Ehre des Dankes und einen unsträflichen Wandel. Die der prophetischen Sprache entnommene Drohung, „daß ich nicht zerreiße und niemand rette"[1]), benutzt das Bild vom Löwen, dem niemand die Beute aus den Klauen reißen kann.

Der Psalm enthält prophetische Gedanken in prophetischer Form. Der Verfasser ist ein Prophetenschüler, der aber nicht eine einzelne Stelle sklavisch nachahmt, sondern der vom Geiste der alten Prophetie erfüllt ist. Im Sinne der alten Gottesmänner hat er die offizielle Religion seiner Zeit betrachtet und das herbe Urteil über sie gefällt, daß sie nichts anderes als

---

[1]) Vgl. Hosea 5₁₄ 6₁.

äußerer Opferdienst und Gesetzesherfagen sei. Es lebt in diesem Manne etwas von der Kühnheit der alten Prophetie; war es doch nichts Geringes in einer Zeit, wo die Gemeinde sich um Tempel und Opferdienst scharte, wo der Kultus die eigentliche, göttliche Aufgabe Israels zu sein schien, so geringschätzig von den Opfern zu sprechen. — Ein späterer Abschreiber hat den Psalm dadurch etwas gemildert, daß er annahm, der zweite Teil wende sich nicht an die Frommen, sondern vielmehr an die „Frevler", eine antireligiöse Partei im Volke[1]). Der Psalmist selber aber hat nicht an solche gedacht, die sich von Gott offen losgesagt haben, sondern vielmehr an diejenigen, die Gottes Gebote im Munde führen, aber doch im Herzen Gott ferne sind. Denselben Menschen wird auseinandergesetzt, im ersten Teil, worin sie Gott nicht zurechtzuweisen braucht, und dann im zweiten Teil, worin er sie zurechtweisen muß. Man darf also nichts von der Kühnheit und Schroffheit abbrechen, mit der er die Frommen seiner Zeit als Heuchler gebrandmarkt und „Gottesverächter" genannt hat. Der Psalm lehrt, daß auch unter der Herrschaft des Gesetzes prophetischer Geist fortgelebt hat.

Bußpsalm.

Psalm 51.

Erbarme dich, Jahve[2]), mein nach deiner Gnade,
nach deinem reichen Erbarmen tilge meine Frevel!
Wasche mich rein von meiner Schuld,
entsündige mich von meiner Missetat!

---

[1]) Vgl. S. 115, Anm. 1. — Über die „Frevler" vgl. unsre Bemerkungen S. 4–6. 34f. 50. 63. 76. 86. 94. — [2]) „Jahve" für „Gott" wie Ps. 42. 43. 46. 50.

Denn ich selber kenne meine Frevel wohl,
meine Sünde steht mir allezeit vor Augen.
An dir allein hab' ich gesündigt,
und was dir mißfällt, getan;
damit du Recht behältst, wenn du sprichst,
rein dastehst, wenn du richtest.
Ich bin ja in Schuld gekreißt,
in sündiger Brunst hat mich meine Mutter empfangen.
Du liebst ja Wahrheit mehr als Verschleierung[1]);
lehre mich im geheimen Weisheit.

Entsündige mich mit Ysop, daß ich rein werde,
wasche mich, daß ich weißer werde als Schnee!
Laß mich satt werden[2]) von Jubeln und Jauchzen,
daß die Gebeine frohlocken, die du zermalmt!
Verbirg dein Antlitz vor meinen Sünden
und tilge alle meine Missetaten!

Schaffe in mir, Jahve, ein reines Herz,
gib einen neuen, festen Geist in meine Brust!
Verwirf mich nicht von deinem Angesichte
und nimm deinen heiligen Geist nicht von mir!
Gib mir zurück die Freude an deiner Hilfe,
steh mir mit dem Geist des Gehorsams bei!

So will ich die Frevler deine Wege lehren,
daß sich die Sünder zu dir bekehren.
Rette mich vor dem Land des Schweigens[3]), Jahve[4]),
daß meine Zunge über deine Treue jauchze.
Herr, tue mir die Lippen auf,
daß mein Mund deinen Ruhm verkünde.
Denn du hast nicht an Mahlopfer Gefallen;
brächte ich[5]) Ganzopfer, du möchtest sie nicht;
Jahves Mahlopfer ist[6]) ein zerbrochener Geist,
ein zerbrochenes und zermalmtes Herz verschmähst
du[7]) nicht!

* * *

Tue wohl an Zion nach deiner Gnade,
baue die Mauern Jerusalems!

---

1) mittuhoth „mehr als Übertünchtes" vgl. Duhm. — 2) taśbi'eni Peš. — 3) middumam „Stillschweigen", poetisch für „Totenreich" wie duma. — 4) „Gott meines Heils" ist Zusatz. — 5) we'ettena, so zu schreiben, gehört zum Folgenden. — 6) zebaḥ Singular LXX Vulg. — 7) „Gott" ist hier wohl Zusatz.

Dann werden dir rechte Opfer gefallen[1]),
dann wird man Stiere bringen auf deinen Altar!

Mit zerbrochenem und zerschlagenem Herzen, tiefgebeugt durch schweres körperliches Leiden, im Innersten zerknirscht durch das Bewußtsein seiner Schuld, so erscheint der Psalmist vor Gott und schüttet vor ihm seine Seele aus. Sein Gebet ruft Gottes erbarmende Gnade an: zwar hab' ich durch meine Sünde nichts anderes verdient als dieses Elend; du aber, nach deiner großen Barmherzigkeit, vergib mir meine Schuld! Die Bilder für Sündenerlassen, die der Psalm gebraucht, sind das „Tilgen", eigentlich „Abwischen" der Sünde aus dem Schuldbuch Gottes, „so daß Gott ihrer nicht mehr gedenkt"[2]), und das Reinigen und Waschen: dies Bild ist aus gottesdienstlichen Reinigungen zu verstehen, in denen der Büßer sich waschen ließ oder sich selber wusch, und wo ihm zugleich die Sündenvergebung zugesprochen wurde. Wir dürfen wohl annehmen, daß die Bußlieder ursprünglich bei derartigen Reinigungen gesungen worden sind. An eine solche heilige Handlung spielt auch im folgenden die Bitte an: „entsündige mich mit Ysop". Von gottesdienstlichen Waschungen und Reinigungen, deren es in alter Zeit viele gegeben hat, ist auch eine auf uns gekommen, die neutestamentliche Taufe. Auch außerhalb Israels spielen derartige Waschungen eine große Rolle, besonders in Babylonien, wo ebenso wie in Israel Sünde, Krankheit und Tod und anderseits Entsündigung und Heilung zusammengehören[3]). Daher die große Ähnlichkeit der

---

[1]) „Brand- und Ganzopfer" ist erklärender Zusatz. — [2]) Vgl. 4. Mose 5_{23}, Ps. 69_{29}, Jes. 43_{25}. Der Babylonier redet von einer Tafel, auf der die Sünden verzeichnet stehen, und betet, daß diese Tafel seiner Sünden zerbrochen werde, aus Zimmern in Schraders „Keilinschriften und das Alte Testament"[3] S. 402. — [3]) Vgl. Hehn, Hymnen und Gebete an Marduk S. 9. 11; Zimmern in Schraders „Keilinschriften und das Alte Testament"[3] S. 359. 524 f. 602.

hebräischen und der babylonischen Bußlieder, in denen der Kranke um Reinigung von der Sünde und um Heilung seines Leidens betet.

Im zweiten Abschnitt legt der Psalmist allerlei Gedanken dar, die Gott zum Erbarmen bestimmen mögen. Die einzelnen Sätze stehen hier und im folgenden in buntem Wechsel, ohne strengere Gedankenfolge, neben einander: manchmal beginnt jeder Vers etwas Neues. Das ist eine Art der Anordnung, die offenbar dem hebräischen Denken nahelag; der Hebräer liebt es, zumal in der Lyrik, die Gedanken neben einander zu stellen, wie man Perlen auf eine Schnur reiht.

Um die Motive für Gottes Erbarmen, die der Psalmist so vorträgt, zu verstehen, möge man sich vor allem in die Einfalt antiken Betens versenken, wo der Beter gewiß ist, Gott wirklich etwas sagen zu können und seinem Gott die Gedanken darlegt, von denen er hofft, daß sie Gott bestimmen werden. — Die allgemeine Regel göttlichen Einschreitens ist, daß „Gott der Spötter spottet, den Demütigen aber Gnade gibt“ [1]). Den Trotz des Unbußfertigen bricht Gott; aber wer sich vor ihm demütigt, seine Sünde bekennt und sein Erbarmen anfleht, dessen kann er sich annehmen. Darum ist Sündenbekenntnis ein unumgängliches Stück eines solchen Gebetes: ich selbst kenne meine Sünde sehr wohl und denke Tag und Nacht daran [2])! — Ein neues Motiv göttlicher Vergebung: „gegen dich allein habe ich gesündigt“, niemanden anders geht meine Sünde an als dich; niemand kann Einspruch erheben, wenn du vergeben willst. Du allein bist der Beleidigte, so vergib denn auch du! Die Worte sind aus einer Situation, wie sie der Kranke und Leidende in Israel oft hat erleben müssen, zu verstehen: seine Bekannten schließen aus seiner Krankheit auf seine Sünde und rechnen ihm

1) Sprüche 3 34. — 2) Ein solches Sündenbekenntnis z. B. Gebet Manasse 9 ff. 12; Gebet Asariae 6. 7.

allerlei vor, was er gegen seine Nächsten gefrevelt haben möge; man denke an Hiob und seine Freunde[1]). Er aber weist alle diese Angriffe zurück: gegen Menschen fühlt er sich rein; Sünde hat er, aber allein gegen Gott. Demnach sieht man, wessen der Psalmist sich schuldig bekennt: nicht grober Unsittlichkeit, aber daß sein Herz nicht ganz bei Gott gewesen ist, nicht völlig rein, nicht in allem dankbar, folgsam, vertrauend. — Diese Sünde aber ist geschehen, so betet der Psalmist weiter, damit Gott rein dastehe und Recht behalte mit seinem Spruch und seinem Gerichte. Es hat sich ja jetzt — so meint der Dichter — herausgestellt, daß Gott Recht gehabt hat, ihn zu bestrafen; so wird also auch diese Sünde schließlich zur Verherrlichung Gottes dienen; die Ungerechtigkeit der Menschen wird, um mit den Worten des gewaltigen Apostels zu reden, der dabei eben unseren Spruch im Auge gehabt hat, Gottes Gerechtigkeit ins Licht stellen[2]). Diesen Gedanken aber spricht der Psalmist aus, wiederum um Gottes Vergebung herabzuflehen. Denn Gott *will* dem Menschen gegenüber Recht behalten; er wird, so hofft der Psalmist, die Sünde eben um dieser Folge willen vergeben[3]). Außerordentlich kühn ist, daß der Psalmist hier die schließliche *Folge* als Absicht („damit") bezeichnet: wozu ist meine Sünde anders dagewesen, als zu diesem Zweck? — Und ein neuer Grund zum Vergeben: der Büßer ist ja nicht rein von Geburt, nicht aus vollkommenem Geschlecht geboren, sondern von unreiner, sündiger Abstammung, in Schuld gekreißt, in Sünde empfangen. Einem solchen haftet das Sündigen von Natur an; von ihm wird Gott nichts Vollkommenes verlangen, ihm nicht jede Verfehlung als schweren Frevel anrechnen! Solcher Hinweis auf die zum Sün-

1) Vgl. Hiob 22 5 ff. — 2) Vgl. Römerbr. 3 4. 5. — 3) Zur Theodicee im Bußgebet vgl. Gebet des Manasse 9. 10, Gebet des Asaria 8.

digen geneigte menschliche Natur ist auch sonst nicht selten:

„Wie sollte der Mensch gerecht sein vor Gott?
wie sollte lauter sein des Weibes Sohn?
Sieh, selbst der Mond scheint nicht ganz klar,
und die Sterne sind nicht lauter in seinen Augen"[1]).

Wir dürfen in solchen Stellen die Vorbereitung für die neutestamentliche Erbsündenlehre sehen; nur bemerke man, daß diese ungleich tiefer und umfassender ist. Das alte Israel glaubt nicht an eine gänzliche Verderbnis der menschlichen Natur, sondern es behauptet nur eine Schwachheit zum Sündigen; wie es denn auch nicht alle Sünden, sondern nur Versehen, Schwachheitssünden aus diesem Zustande des Geschlechtes erklärt[2]). So ist auch zu verstehen, daß der Psalmist aus diesem Hinweis auf die ererbte Sündhaftigkeit die eigene Sünde offenbar entschuldigen will, was im Neuen Testament ganz unmöglich wäre. Der Dichter macht sich die Unreinheit des Menschen an der Art deutlich, wie er empfangen und geboren wird: nicht, als ob er Geschlechtsgemeinschaft für sündig oder auch nur für bedenklich hielte, ein Gedanke, der dem alten Israel ganz ferne liegt, sondern weil er meint: der Mensch, der so unedel entstanden ist, in Brunst empfangen, mit Schmerzen gekreißt, wie kann der ein vollkommenes Geschöpf sein! — Und nochmals ein Appell an Gottes Herz: Gott liebt es, wenn der Mensch reumütig seine Sünde bekennt und sie nicht verschleiert. So hat der Psalmist jetzt getan, Gott möge ihm nun vergeben und ihm „im geheimen Weisheit lehren". Was das für eine „Weisheit" ist, die er erfahren möchte, sagt der Psalmist nicht ausdrücklich, weil es eben eine geheime Weisheit ist. Bei den babylonischen Bußliedern spielt ein geheimes Wissen eine große Rolle; es ist das Wissen darum, was mit dem Kranken, der entsündigt

---

1) Vgl. Hiob 25₄. ₅, vgl. ferner 15₁₄ff., Ps. 143₂ u. a. — 2) Über Schwachheitssünden vgl. unsere Bemerkung S. 33f.

und geheilt werden möchte, zu tun sei. Ganz gewöhnlich bittet in den Entsündigungsgebeten Marduk seinen Vater Ea, den Herrn der Weisheit, ihm für den Kranken dies Mittel zu offenbaren[1]). Vielleicht, daß es sich auch hier um ein ähnliches „Wissen" handelt. Daß auch auf hebräischem Boden dergl. vorkommen kann, lehrt eine Erzählung wie die vom Syrer Naeman, dem Elisa das Mittel seiner Heilung kundtut[2]).

Auf das Sündenbekenntnis folgen erneute Gebete um Sündenvergebung in mancherlei Variationen. „Entsündige mich mit Ysop!" Der Ysop ist ein strauchartiges Kraut, wovon ein Büschel als Sprengwedel bei kultischen Reinigungen verwandt ward[3]). Das Wort spielt — wovon schon vorher[4]) die Rede war — an eine gottesdienstliche Handlung an, in der der Büßer entsündigt wurde. Diese Handlung aber wird hier an dem Psalmisten wohl kaum mehr wirklich vollzogen worden sein, sondern wirkt in seinen Gedanken nur noch als Bild nach. — Aus den folgenden Worten, „daß die Gebeine frohlocken, die du zermalmt", geht hervor, daß der Dichter an einer schweren Krankheit leidet[5]); diese Krankheit eben ist es, die ihm gezeigt hat, daß er sündig sei.

Und immer tiefer wird das Gebet. Der Psalmist fühlt sich in Sünden verstrickt, sein Herz ist unrein, sein Geist schwankt unstät zwischen Gut und Böse. So betet er denn aus tiefster Seele um ein reines Herz und einen festen Geist. Diese Kraft des Guten aber, nach der er sich sehnt, muß ein Neues sein: Gott muß es „schaffen"; der Psalmist bedient sich dabei bezeichnender Weise desselben Ausdrucks, den die Schöpfungsgeschichte braucht: so neu und wunderbar, wie

1) Aus Hehn, Hymnen und Gebete an Marduk S. 9 — 2) 2. Könige 5 10. — 3) Vgl. 3. Mose 14 4 ff. — 4) Vgl. S. 127. — 5) Vgl. Ps. 6 3.

damals in der Schöpfungswoche die Welt durch Gottes Wort entstand, so möge Gott ihm jetzt durch ein neues großes Wunder Reinheit und Festigkeit verleihen. Solche Sehnsucht nach einem göttlichen Wunder kann in dem Dichter nur nach einem langen vergeblichen Seelenkampfe entstanden sein. — Dies Gebet ist in den Psalmen ganz einzigartig: worum die Psalmisten sonst bitten, das ist gewöhnlich nur Rettung aus der Not, Belehrung über den göttlichen Willen oder allenfalls noch, daß Gott das Herz des Dichters dem Gesetz willfährig mache. Eine Analogie für ein solches Gebet haben wir im Alten Testament nur in den Weisſagungen der Propheten, die, an dem Erfolg ihrer eigenen Arbeit an ihrem Volke verzweifelnd, zuversichtlich erwarten, daß Jahve selbst dies Werk in seine allmächtige Hand nehmen möge; dann wird Gott reines Wasser über Israel sprengen und es von all seiner Unreinheit reinigen; er wird ihnen ein neues Herz geben und einen neuen Geist in ihre Brust; er wird seinen Geist in ihre Brust geben und machen, daß sie in seinen Satzungen wandeln[1]). An eine dieser Prophetenstellen[2]) klingt der Psalm auch im Wortlaut an: man sieht, daß der Psalmist in den Propheten lebt, so daß ihre Worte ihm wie von selbst in die Feder fließen. Entstanden aber ist seine Sehnsucht nach reinem Herzen und neuem Geist nicht aus seiner Lektüre, sondern aus der Erfahrung des eigenen Lebens. — Eine viel deutlichere Parallele hat dies Gebet im Neuen Testament, freilich mit dem großen Unterschied, daß sich der Psalmist nach einem neuen Leben sehnt, die Apostel Christi aber in seinem Besitz frohlocken. Der Psalm ist also für unsere religionsgeschichtliche Betrachtung in hohem Grade wertvoll, weil er uns dasjenige Judentum darstellt, das auf dem Wege zu den Erfahrungen und Anschau-

1) Vgl. Hesek. 36 25 ff., ferner 11 19, Jer. 32 39 24 7 31 33. — 2) Vgl. Hesek. 36 25 ff.

ungen des Paulus und Johannes begriffen ist. — Und weiter betet der Psalmist um die Bestätigung der Gnade, die er schon genießt: „Verwirf mich nicht von deinem Angesicht"; laß mich, als deinen Treuen und Frommen, vor dir stehen bleiben; „nimm deinen heiligen Geist nicht von mir", entziehe mir nicht die Kraft, mit der du mir bisher geholfen hast; gib mir die Freude zurück, die ich einst hatte, so oft ich deine Hilfe erfahren durfte; „stütze mich, stehe mir bei mit dem Geist des Gehorsams, der Willigkeit", d. h. gib mir die Kraft, deinen Geboten willig zu gehorchen. Der christliche Laie, an solche Aussagen über den heiligen Geist vom Neuen Testament her gewöhnt, wird ihre hohe Originalität an dieser Stelle nicht leicht erkennen. Aber im Alten Testament steht solches Gebet fast einzig da; nur Ps. 143,10 mag man vergleichen:

„Lehre mich, deinen Willen zu tun,
denn du bist mein Gott!
Dein guter Geist leite mich
auf ebener Bahn"!

Dem alten Israel war es kein geläufiger Gedanke, daß der Geist Gottes im Menschen eine Kraft zum Guten sei; sondern von ältester Zeit an hat man Wirkungen des „Geistes" da erkannt, wo man vor gewissen geheimnisvollen Erscheinungen im menschlichen Leben stehen blieb, zunächst ganz abgesehen davon, ob solche Erscheinungen in das Gebiet des Sittlichen fielen oder nicht. Wenn Simson in plötzlich überquellendem Kraftgefühl dem Löwen, der ihm begegnet, mit keiner anderen Waffe als seiner Hand entgegengeht und ihn in Stücke zerreißt, wie man ein Böcklein zerreißen mag[1]; wenn Saul, der Bauernsohn, vom Felde heimkehrend, in plötzlich entbrennendem Zorn die Rinder zerschneidet und die Teile durch ganz Israel sendet: so soll man jedermanns Rindern tun, der nicht mit ihm in den Streit zieht[2]; oder wenn Elias vor dem dahinsausenden

1) Vgl. Richter 14 6. — 2) Vgl. 1. Sam. 11 6. 7.

Wagen des Königs einherläuft, mitten durch den Regen und Sturm[1]): so bleibt das alte Israel vor solchen wunderbaren Erscheinungen betroffen stehen und begreift sie als Wirkungen einer höheren göttlichen Macht. So redet man von einem Geist der Tapferkeit, Weisheit, Sanftmut, aber auch von dem der Trunkenheit, Unzucht, des Wahnsinns u. a., d. h. von einem Geiste, der besondere Wunder der Tapferkeit, Weisheit, der Trunkenheit im Menschen wirkt; hier aber von einem „Geiste der Willigkeit", der das Herz wunderbar willig macht, Gott zu folgen. — Sehr selten wird im Alten Testament der Geist „heilig" genannt[2]): eine Bezeichnung, die im Neuen Testament und dann in der kirchlichen Lehre herrschend geworden ist. An unserer Stelle heißt der Geist „heilig", wie Ps. 143,10 „gut", weil er im Menschen einen guten und heiligen Wandel schaffen kann. Der Psalmist betet also in der Erkenntnis seiner eigenen Ohnmacht um ein göttliches Wunder: möge sich in mein Herz geheime, göttliche Kraft ergießen, die mich mächtig zieht und leitet. Wenn man die urwüchsigen, ja wilden Erscheinungen, die man ursprünglich, auch in Israel, dem Geist zugeschrieben hat, mit dieser seligen Erfahrung von der sanften und doch allgewaltigen Macht Gottes im Herzen des Frommen vergleicht, so wird man sich an der Tiefe dieses alttestamentlichen Beters erfreuen: solche Gebete gehen dem Neuen Testament voraus wie die Morgenröte dem Aufgang der Sonne.

Zum Schluß fügt der Psalmist nach dem Brauch solcher Gebete[3]) ein Gelübde hinzu. Das alte Volk hat in solchem Falle Tieropfer gelobt. Aber auch hier zeigt unser Psalm eine vergeistigtere Religion. Der Dichter weiß es, daß Gott Mahlopfer und Ganzopfer[4])

---

[1]) Vgl. 1. Könige 18 45. 46. — [2]) Nur hier und Jes. 63 10. — [3]) Vgl. unsere Bemerkungen S. 39. 53 f. 143 f. — [4]) Über Mahlopfer und Ganzopfer vgl. unsere Bemerkung zu Ps. 50 S. 119.

nicht gefallen. So hatten die großen Propheten in Israel in schroffem Gegensatze zu dem althergebrachten Opferdienst verkündet:

„Was soll mir eurer Mahlopfer Menge?
spricht Jahve.
Ich bin der Ganzopfer von Widdern satt
und des Fettes der Kälber“[1])!
„Frömmigkeit will ich und nicht Mahlopfer,
Gottes Willen erkennen ist besser als Ganzopfer“[2]).

Und ähnlich klingt es bei einigen der Psalmisten in ihrer Weise nach, daß ein Psalm Jahve angenehmer sei als ein Stier mit Hörnern und Klauen[3]). Der fromme Dichter, der selber arm ist und kostbare Tieropfer nicht bringen könnte, tröstet sich, daß er etwas Besseres hat, was er Gott weihen kann: er kann seinem Gott, wenn er ihn errettet und „seine Lippen öffnet“, ein fröhliches Danklied singen, das seinen Ruhm verkündet, und er kann, wenn er Gottes Walten in seinem Leben erzählt, „die Frevler Gottes Wege lehren“[4]). — Mit einem noch tieferen Worte, das wiederum auf prophetischer Grundlage ruht[5]), schließt der Psalm: das angenehmste Opfer Gottes, das Opfer, das er nicht als eine zu geringe Gabe verschmähen wird, das ist — ein zerbrochenes und zermalmtes Herz! Was Gott haben will, das ist ein Herz, das sich vor ihm im Staube beugt: Gott wird es erheben! ein Herz, das der Pflug des Leidens aufgewühlt hat: Gott wird darin den Samen seines Trostes säen! Wundervolle Worte für den armen Leidenden: jetzt eben bist du so, wie Gott dich will; so wird Gott dich nicht verschmähen. Jetzt sei der Erhörung gewiß! So ist das letzte Wort des Psalmes, wie es in einem rechten Gebete sein soll, die Gewißheit der Erhörung.

Wir wissen, daß in der letzten Zeit des vorchristlichen Judentums die gesetzliche Richtung, die wieder allen Wert auf Opfer und Zeremonien legte, gesiegt

[1]) Vgl. Jes. 1 11. — [2]) Vgl. Hosea 6 6. — [3]) Vgl. Ps. 69 32, vgl. auch 40 7. 8 50. — [4]) Vgl. ein Lied wie Ps. 32. — [5]) Vgl. Jes. 57 15 66 2.

hatte, bis das Evangelium und Paulus zur Freiheit der Propheten zurücklenkten. In dieser Zeit hat ein frommer Mann, der freilich den hohen Sinn des Psalmisten nicht erfaßt hatte, den Psalm gelesen und im stillen Anstoß daran genommen, daß er so frei von den Opfern rede, die doch das heilige Gesetz vorschreibt. Darum hat er ihn durch einen Zusatz verbessert: jetzt freilich, so meint er, könne Gott in seiner von den Heiden verunehrten Stadt, auf der noch immer sein Zorn ruht, kein Opfer gefallen; und das wird der alte Dichter, so denkt er, gemeint haben. Einst aber, wenn Gott Zion seine Gnade wieder zugewandt hat, und wenn man dann die rechten, gesetzlichen Gaben auf Gottes Altar bringt, dann werden ihm auch die Opfer wieder angenehm sein.

Die Überschrift leitet den Psalm von David ab und fügt auch die Veranlassung hinzu: „als der Prophet Nathan zu ihm kam, als er zu Bathseba eingegangen war“[1]). Die Prüfung solcher Überlieferung ist nicht Sache des Unglaubens, sondern einfach Recht und Pflicht der Forschung. Solche Prüfung dient dem wohlverstandenen Interesse des Glaubens, vorausgesetzt, daß sie im rechten Geiste geschieht. — Die Herleitung des Psalms von David erscheint aus manchen Gründen bedenklich. Die Anschauung Davids von Opfer und Gottesdienst kennen wir aus den geschichtlichen Angaben sehr wohl: es war eine bei weitem robustere als die zarte des Psalms. Hat doch David, um Gottes Zorn zu stillen, Sauls Nachkommen töten und vor Jahve einen ganzen Sommer hindurch aufhängen lassen[2])! Und um zu erkennen, wie man zu Davids Zeit Gottes Geist auffaßte, lese man die Erzählung von Davids Flucht vor Saul[3]), wonach der, der vom Geist befallen ist, sich die Kleider vom Leibe reißt und

[1]) Vgl. 2. Sam. 11. 12. — [2]) Vgl. 2. Sam. 21. — [3]) Vgl. 2. Sam. 19 18 ff.

nackend daliegt den ganzen Tag und die ganze Nacht. Welche Kluft zwischen diesen urwüchsigen Geisteswirkungen und denjenigen, an die der Psalmist denkt! Ferner würde die Bitte um den Bau der Mauern im Munde eines Königs seltsam klingen, und die Voraussetzung dieser Bitte, daß damals Jerusalems Mauern, ganz oder teilweise, in Trümmern lagen, paßt nicht in Davids Zeit. Auch die nähere Angabe der Situation erscheint nicht zutreffend. David, der ein Weib verführt und ihren Mann schändlich dem Tode preisgegeben hat, darf doch wahrlich nicht sagen, daß er gegen Gott allein gesündigt habe. So ist also die Annahme schwerlich abzuweisen, daß die Überschrift durch spätere und nicht eben kundige Hand hinzugefügt worden sei. Die mancherlei Nachklänge prophetischer Worte weisen uns vielmehr in viel spätere Zeit. Damit wird dem schönen und tiefen Lied keineswegs etwas geraubt, sondern im Gegenteil, es wird aus einer Umgebung, in der es geschichtlich unverständlich wäre, herausgenommen und in eine andere versetzt, in der es erst in seiner ganzen Tiefe gewürdigt werden kann.

Volksklagelied.

Psalm 79.

Heiden sind, Jahve[1]), in dein Eigentum gedrungen,
haben deinen heiligen Tempel verunehrt,
Jerusalem in Trümmer gelegt! —
Sie haben die Leichen deiner Knechte zum Fraß
den Vögeln des Himmels gegeben,
das Fleisch deiner Frommen dem Getier des Feldes;
haben ihr Blut wie Wasser vergossen
rings um Jerusalem, und niemand begrub! —
Wir sind unsern Nachbarn eine Schmach geworden,
ein Spott und Hohn denen, die ringsum wohnen.

* * *

1) „Jahve" für „Gott" wie Ps. 42. 43. 46. 50. 51.

Wie lange, Jahve, willst du ewiglich zürnen?
soll dein Eifer wie Feuer brennen? —
Schütte deinen Grimm auf die Heiden aus,
die dich nicht kennen,
und auf die Reiche,
die deinen Namen nicht anrufen,
denn sie haben Jakob gefressen[1] und seine Wohnung verwüstet! —
Suche an uns nicht heim der Vorfahren Schulden,
dein Erbarmen komm uns eilends entgegen,
denn wir sind gar schwach! —
Hilf uns, Gott, unser Heiland,
um deines Namens Ehre willen!
Rette uns, vergib uns unsere Sünden
deines Namens wegen!
Warum sollen die Heiden sagen;
wo ist nun ihr Gott?
Laß an den Heiden kund werden vor unsern Augen
die Rache für das vergossene Blut deiner Knechte!
Vor dein Angesicht komme des Gefangenen Seufzer!
Nach deines Armes Kraft erlöse[2]
die Kinder des Todes!
Vergilt unsern Nachbarn siebenfach in ihren Busen[3]
die Schmähung, mit der sie dich, Herr, geschmäht! —
Wir aber bleiben dein Volk, die Schafe, die du weidest,
wir wollen dir ewiglich danken,
deinen Ruhm verkünden für und für!

Der Psalm gehört zur Gattung der öffentlichen Klagelieder. Es war in Israel seit alters Sitte, bei großen allgemeinen Nöten, bei Dürre, Hungersnot, Pestilenz und Feindesbedrängnis große Buß- und Bettage zu halten und dabei Lieder zu singen, um Jahves Erbarmen auf sein Volk herabzuflehen. Ein solches Klagefest wird uns im Buche Joel geschildert[4]. Da kommt die ganze Gemeinde, ja selbst die Kinder und Greise am Heiligtum zusammen. Dann zerreißt sich

---

[1]) 'achelu LXX Vulg. Peš. Targ. vgl. Jer. 10 25. — [2]) hatter Peš. Targ. — [3]) Im Busengewande kann man allerlei Dinge tragen, z. B. etwa Geschenke. — [4]) Vgl. auch die Schilderungen 1. Makk. 3 47–54. 4 39. 40, 2. Makk. 3 15 ff.

alles die Kleider, streut Asche aufs Haupt, fastet, weint und jammert, tief in den Staub gebeugt, an heiliger Stätte. Auch die Priester, die sonst am Altare in feierlicher Kleidung den Dienst tun, reißen dann das Gewand vom Leibe und ziehen den Sack an[1]); anstatt Hymnen zu singen, jammern und klagen sie. Alles fällt auf sein Angesicht nieder; sie blasen in die Trompete und schreien zum Himmel. So bestürmt ein ganzes Volk leidenschaftlich seinen Gott, daß er sich ihrer erbarme. Wir haben in den Psalmen[2]) und auch in den Propheten[3]) eine ganze Reihe solcher Lieder erhalten, die wir uns ursprünglich bei solcher Landestrauer aufgeführt vorstellen können[4]). Auch in der babylonischen Literatur finden wir diese Gattung wieder; hier ist es, wie es scheint, der König, der bei feindlichem Überfall oder andern Landesplagen das Klagelied für sein Volk anstimmt[5]).

Der Psalm zerfällt, so wie es diese Lieder ganz gewöhnlich tun, in zwei Teile, in die Klage, in der man Jahve das Unglück schildert, und in das Gebet, wodurch man ihn um Hilfe bittet.

Hebräische Gebete sind oft absichtlicher, als der evangelische, deutsche Leser zunächst annehmen möchte; daher gehört zum Verständnis solcher Psalmen oft, daß man ihren unausgesprochenen Zweck erkenne. So wird auch hier in der Klage nicht einfach die Not des Volkes geschildert, sondern es wird aus dem großen nationalen Unglück dasjenige herausgenommen und

---

1) Das Zerreißen des Gewandes und Anziehn des Sackes ist auch babylonische Klagesitte, vgl. Zimmern in Schraders „Keilinschriften und das Alte Testament“ 3 S. 603. — 2) Beispiele sind Ps. 44. 60. 74. 83. 85 5–8 89 39 ff. u. a. — 3) Beispiele sind Jer. 3 22 ff. 10 23 ff. 14 7 ff. 19 ff, Hosea 6 1 ff. 14, Jes. 53. 63 7 ff. u. a. — 4) Natürlich meine ich nicht, daß alle diese Lieder wirklich bei Landestrauer aufgeführt worden sind, sondern nur, daß sich Gattung und Stil dieser Lieder so erklären. — 5) Vgl z. B. unter Zimmerns „Bußpsalmen“ Nr. 5.

Gott vorgestellt, wovon man hofft, daß es Jahve zum Einschreiten bewegen werde. Ja, man scheut sich auch nicht, Dinge zu nennen, die Jahve ärgern, ja ihn beleidigen müssen; im Gegenteil, gerade diese sucht man auf, um Jahve zum furchtbarsten Zorn gegen die Feinde zu entflammen. Das ist auch die Absicht in dieser Klage des Psalmisten. — Dabei ist auch dies bezeichnend, daß der Dichter zuerst von der heiligen Stätte und dann erst vom Volke handelt; dasselbe Hervorheben der Entweihung des Heiligtums ist aus dem babylonischen Klagelied zu belegen[1]): das Heiligtum — so ist man nach altem und besonders in Priesterkreisen heimischem Glauben in Israel und außerhalb Israels überzeugt — steht dem Gott näher als seine Gemeinde. — Man weiß, wie strenge Satzungen das jüdische Gesetz enthält, um die Heiligkeit des Tempels zu schützen; nichts haßt Gott — so glaubte man — so sehr als die Entweihung seines Heiligtums. Darum hält der Psalmist ihm vor, daß Heiden, deren unreiner Fuß nie die heilige Stätte hätte betreten dürfen, dort eingedrungen sind, ja den Tempel mit allerlei Gräueltaten besudelt haben! Wird sich Gott das gefallen lassen? Bei welcher Gelegenheit die Heiden den Tempel betreten, und was sie im Heiligtum getrieben haben, sagt der Psalmist nicht; das ist ja den Zeitgenossen wohlbekannt. Jedenfalls haben sie allerlei getan, wodurch sie den Gott der Juden ärgern wollten, wie uns dergl. in den Makkabäerbüchern beschrieben wird[2]). — Weiter redet der Psalm von der Schmach Jerusalems; die heilige Stadt liegt in Trümmern! Einst hat Jahve — so berichten die alten Erzählungen — diese Stadt erwählt und in so viel Nöten wunderbar geschirmt; wird er sie jetzt in Ruinen liegen lassen? — Nun kommt der Dichter auf das Leiden des Volkes. Ein

1) Vgl. in Zimmerns „Bußpsalmen Nr. 5. — 2) Vgl. 1. Makk. 1 21 ff. 45 ff., 2. Makk. 6 4. 5.

schreckliches Blutbad hat in Jerusalem stattgefunden, und so grausig war die Wut der Feinde, daß sie ihren Opfern nicht einmal ein ehrliches Begräbnis gegönnt haben; man erinnere sich hier daran, wie großen Wert die Antike auch in Israel auf das Begräbnis legt: es ist das schrecklichste Los, nach dem Tode noch beschimpft und geschändet, liegen zu bleiben als ein Fraß für die Tiere des Feldes! Und wer sind die so Geschändeten? Das sind „deine Frommen"! Höre es, Jahve, wie es deinen Knechten ergangen ist! Es ist für den Geist dieses Psalmisten charakteristisch, daß die Bewohner Jerusalems hier ohne weiteres als „Fromme" gelten: das ist der Geist des jüdischen Kirchentums. — Und noch von einer andern Seite her sucht der Psalm auf Gott zu wirken: die Gottheit rächt — das ist uralter Glaube — vergossenes Blut; die Feinde aber haben Blut vergossen, so ungescheut, wie man Spülicht auf die Erde gießt! Wird Gott ihnen nicht zeigen, wie er solche Frechheit zu treffen weiß? Ganz ähnlich heißt es im babylonischen Klagelied: „In E-ulmasch, dem Hause deines Orakels, wird Blut wie Wasser vergossen"[1]). — Zum Schluß der Klage ein Wort, das uns nicht ohne weiteres verständlich sein mag, das aber in solchen jüdischen Schilderungen niemals fehlen darf. Das Judentum ist gewohnt, über die Landesgrenze zu schielen und zu fragen, was seine Nachbarn, Moab, Edom, Ammon und die Philister zu seinem Ergehen sagen. Schwerer beinahe als seine nationale Not empfindet es Spott und Hohn der Nachbarn, die sich jetzt über die Juden lustig machen: geht es so dem Volk, das sich für ausgewählt gehalten hat? warum hilft ihm denn jetzt sein Gott nicht, den es über alle Götter der Völker preist?

Und nun folgt das leidenschaftliche Gebet: „wie

---

1) Vgl. in Zimmerns „Bußpsalmen" Nr. 5.

lange, Jahve?" Dieser Schrei der Ungeduld, ja der Verzweiflung ist für das leidenschaftliche Klagelied der Hebräer nicht anders wie der Babylonier[1]) bezeichnend. Wie oft ist dieser Schrei im Judentum erschollen, in dieser Zeit des unaufhörlichen Elends, wo Gott schon seit Ewigkeit sein Volk vergessen zu haben schien! „Willst du denn ewig zürnen?" — Ja — so fährt der Psalmist fort — zürne nur, wenn du zürnen mußt! Aber warum gegen dein eigen Volk, das „dich kennt" und „deinen Namen anruft"? Schütte deinen Grimm doch lieber auf die Heiden aus, die dich nichts angehen; denn sie wissen ja nichts von dir und rufen deinen Namen im Gottesdienst nicht an[2]). Und sie haben deinen Zorn verdient: haben sie doch Jakob wie wilde Tiere gefressen! Wir lernen aus einem solchen Wort, wie naturwahr sich noch diese späte Zeit Gottes Zorn vorgestellt hat; zugleich lehrt uns solcher „Partikularismus" die Hoheit des Apostels Jesu erkennen, der den Satz geschrieben hat, daß Gott nicht nur ein Gott der Juden ist, sondern auch der Heiden[3]). — Ein anderer Gedankengang: weshab zürnt uns Gott so sehr? Unser selber willen sicherlich nicht, denn, wenn wir auch Sünden begangen haben, doch nicht so schwere, daß sich diese furchtbare Not daraus erklären könnte. Dies naive Selbstvertrauen ist für das jüdische Kirchentum charakteristisch, das mit der Aufrechterhaltung des offiziellen Gottesdienstes und der heiligen Zeremonien alles getan zu haben glaubt. Dies Zeitalter las aber in den geschichtlichen Büchern, wie schrecklich die Sünden der Vorfahren, besonders unter Manasse gewesen seien: daß man damals die Götzen verehrt und die Kinder geopfert habe[4]). Daher die Überzeugung, daß das gegenwärtige Geschlecht der sündigen Vor-

---

[1]) Vgl. in Zimmerns „Babylonischen Bußpsalmen" Nr. 1. 4 u. a. — [2]) Über Jahves „Namen" vgl. unsere Bemerkung zu Ps. 91 14. — [3]) Vgl. Römer 3 29. — [4]) Vgl. 2. Könige 21 3 ff.

fahren wegen zu leiden habe. Kann aber Jahve so an uns rächen, was die Früheren verschuldet? Erbarme dich lieber, wir sind ja — wieder ein Appell an Gottes Mitleid — so gering! — Und nochmals ein neuer Gedanke: einen regelmäßigen Gedankenfortschritt, wie wir ihn nach griechischem Vorbilde vom Schriftsteller verlangen, darf man in hebräischen Gedichten nicht suchen. Der Dichter wendet sich jetzt zu einer Erwägung, die, wie er aufs sicherste hofft, Gott bestimmen muß. Wenn Gott auch kein Erbarmen mit uns haben sollte, so muß er doch einschreiten, nicht um unsert-, aber um seiner selbst willen! Denn die Feinde höhnen nicht nur uns, die Menschen, sondern auch Gott selber! Sie meinten, Jahve zu überwinden, als sie sein Volk niederschlugen. Jetzt lachen sie über seine Ohnmacht: „wo ist nun ihr Gott?" Wird Jahve — so denkt der Psalmist — das gelassen mit anhören? Haben die Väter uns nicht erzählt, daß er seine Ehre liebt, daß er seinen Namen nicht antasten läßt? Um seiner eigenen Ehre willen muß er jetzt helfen; er kann jetzt nicht unserer Sünde gedenken, wo es sich um seinen guten Namen handelt. Es muß sich zeigen, daß er das Blut seiner Knechte rächt; und wir selber, die wir schaudernd das Blut vergießen sahen, wir selber wollen dieser Rache zuschauen! Die Gefangenen aber, die der Feind in Banden geworfen hat, und die jetzt des Blurteils harren, mache sie frei! Aus dem Kerker dringe ihr Seufzer zu dir empor! erlöse sie! zeige, daß du es kannst: daß deinem Arm die Pforten des Kerkers sich öffnen! — Und noch einmal, mit steigender Leidenschaftlichkeit, der Gedanke an die Nachbarn — man merkt an solcher Wiederholung, wie der Spott der Nachbarvölker dem stolzen Juden am Herzen frißt.

Den Schluß des erregten Gebets macht die zuversichtliche Gewißheit: wir sind und bleiben Gottes Volk, und zugleich das Gelübde, den Gott, der dies

Gebet erhören wird, in Ewigkeit zu preisen. In dieser Art pflegen israelitische Gebete zu schließen.

Der Ton dieses Psalms ist höchst leidenschaftlich. Es ist der Racheschrei eines gequälten und in seinem Heiligsten beleidigten Volkes. Glühender Hauch weht uns aus solchem Liede entgegen. Ein Vergleich mit andern Psalmen und mit Prophetenstellen lehrt, daß der Psalm wenig originell ist; ganze Verse darin sind von anderswoher entlehnt[1]). Als dieser Psalm geschrieben wurde, hatte das Judentum schon oft Ähnliches erlebt und empfunden. — Der Psalm nennt keinen Namen und beschreibt kein einzelnes Ereignis mit deutlichen Zügen: auch dies hat er mit anderen derartigen gemeinsam. Während die älteste hebräische Dichtung ganz konkret spricht, ist es in der späteren und spätesten Dichtung Stilregel, die Dinge nur von ferne zu bezeichnen[2]). Daher ist es uns auch nicht mehr möglich, die Ereignisse, auf die sich der Psalm bezieht, anzugeben. Man rät gegenwärtig gewöhnlich auf die Zeit der makkabäischen Not, aus der sich das Lied auch vortrefflich erklären ließe[3]). Doch ist kein sicherer Beweis zu führen, daß der Psalm in jene Zeit gehören muß. Wie aber auch diese Frage entschieden werden mag, die Hauptsache jedenfalls ist, daß man aus solchem Gedichte den Geist des Judentums erkenne, das seinen Gott bestürmt, Volkstum und Religion zu retten.

Kein Zweifel, daß das Vorhandensein dieses partikularistischen Geistes im Alten Testament für die christliche Gemeinde eine Gefahr ist. Der Satz: „schütte deinen Grimm auf die Heiden!“ stand im achtzehnten Jahrhundert im Hamburgischen Bußgebet und ist von

---

1) Vgl. Ps. 89$_{47}$ zu V. 5, Jer. 10$_{25}$ zu V. 6, Ps. 42$_4$ 115$_2$, Joel 2$_{17}$ zu V. 10, Ps. 102$_{21}$ zu V. 11. — 2) Vgl. unsere Bemerkung S. 38. — 3) Vgl. 2. Makk. 8$_{2-4}$, vgl. auch 1. Makk. 7$_{17}$.

dem durch seinen Streit mit Lessing bekannten Hamburger Hauptpastor Goeze als ein vom heiligen Geist diktiertes Gebet verteidigt worden, der diesen kräftigen Spruch als eine eigentliche christliche Fürbitte für Heiden, Türken, Juden, laue Christen der Gemeinde nimmer rauben lassen wollte[1]).

Jahves Gericht über die Götter.

Psalm 82.

Jahve[2]) tritt auf im Gottesrat,
hält inmitten der Götter Gericht:
„Wie lange richtet ihr ungerecht
und begünstigt die Frevler?
Richtet den Geringen, die Waise,
gebt dem Elenden, Armen sein Recht!
Rettet den Geringen und Dürftigen,
entreißt ihn der Frevler Hand!

Sie haben Verstand nicht, noch Einsicht,
sie wandeln in Finsternis hin,
daß der Erde Festen wanken!
Einst hab' ich gesagt, daß ihr Götter seid,
Söhne des Höchsten ihr alle!
Doch jetzt sollt ihr sterben wie Menschen,
wie einer der Fürsten fallen!"

Stehe auf, Jahve, richte die Erde,
denn dir gehören[3]) die Völker alle!

Dieser höchst bemerkenswerte Psalm beschreibt Jahves Gericht über die „Götter". Eine frühere und zum Teil noch jetzt vertretene Erklärung hat in einer

---

1) Vgl. Erich Schmidt, Lessing II. Bd. S. 424. 425 —
2) „Jahve" für „Gott" wie Ps. 42. 43. 46. 50. 51. 79. —
3) Text fraglich; dies ist jedenfalls der Sinn.

sehr begreiflichen Scheu vor dem allzu Mythologischen behauptet, daß mit diesem Namen ironisch oder gar ernsthaft heidnische oder israelitische Fürsten gemeint seien; aber beides ist sehr unwahrscheinlich. In der Zeit, als dieser Psalm geschrieben wurde, war der Monotheismus schon längst in Israel zum Siege gekommen; damals hätte sich ein frommer Jude lieber die rechte Hand abhacken, ja in die Löwengrube werfen lassen, ehe er sich soweit vergessen hätte, dem Gewalthaber göttlichen Namen zu geben und so die heidnische Menschenvergötterung mitzumachen[1]). Von Ironie aber tritt in dem Psalm, besonders in den schildernden Anfangsworten, nichts hervor, vielmehr heißt es in vollem Ernst, daß diese Wesen einst mit Gottes Wissen und Willen zu Göttern eingesetzt worden sind, daß sie aber jetzt sterben sollen, als wären sie bloße Menschen! Demnach muß es dabei bleiben, daß diese „Götter" eben nichts anderes als Götter sind. Nun haben wir auch Parallelen genug, um die Vorstellung von Jahves Gericht über die Götter zu verstehen. Nicht ganz wenige Stellen zeigen uns, daß es in Israel Richtungen gegeben hat, die es nicht übers Herz brachten, die heidnischen Götter einfach zu leugnen, sondern Dasein und Macht der Götter zugaben, aber hinzufügten, daß diese Wesen Jahve untergeordnet seien; so hat denn das Judentum aus den heidnischen Göttern jüdische Engel gemacht[2]). Dabei sind vor allem die Nationalgötter der Heiden, also die wichtigsten und am meisten verehrten Götter, erhalten geblieben; zu dem Glauben, daß über jedes Volk ein besonderer Gott gebiete, konnte man auch im Judentum nicht Nein sagen; vielmehr erschien es unbedenklich, daß jedes Volk wie einen Fürsten auf Erden, so auch einen Schutzgott im Himmel habe, wenn dabei nur der Glaube

[1]) Vgl. Dan. 6, Esther 3_2 ff., Apostelgesch. 12_{21} ff. — [2]) Vgl. unsere Bemerkungen S. 24. 81. und zu Ps. 95_3 97_7. 1. Sam. 2_3.

gewahrt bleibe, daß Jahve, Israels Nationalgott, der höchste aller Götter sei.

„Als der Höchste den Völkern Sitze gab,
als er die Menschenkinder sonderte,
da setzte er die Grenzen der Völker
nach der Zahl der Söhne Gottes[1]).
Aber Jahves Besitz ist sein Volk,
Jakob das Los seines Erbes“[2]).

Mit der Übernahme dieses Glaubens an die Schutzgötter der Völker ist zugleich mancherlei Mythologisches in das Judentum eingedrungen. Die Verhältnisse der Völker hier auf Erden haben, so glaubte man, ihre himmlischen Abbilder: wenn die Völker hienieden wider einander streiten, so redet man auch von Kämpfen der Schutzgeister der Völker im Himmel[3]), ebenso wie man vor Zeiten von Kämpfen der Volksgötter wider einander gesprochen hatte[4]). Wenn die Heiden hier auf Erden Israel bedrücken, so sind nicht nur die irdischen Könige daran schuld, sondern noch viel mehr die himmlischen Geister, die das ihnen von Jahve verliehene Regiment über die Völker schrecklich mißbrauchen. Darum muß das letzte Gericht auch diese Götter treffen.

„Am selbigen Tage suchte Jahve heim
das Heer der Höhe in der Höhe“

— das sind die Sterngötter, die in der großen babylonischen Kultur als die Götter der Welt galten, denen auch nach israelitischem Glauben die Völker unterworfen sind[5]), —

„und die Könige der Erde auf Erden.
Da werden sie festgesetzt
wie Gefangene im Kerker
und verschlossen im Verschluß;
und erst nach langer Zeit zur Strafe gezogen.
Da errötet der Mond, da schämt sich die Sonne“,

— das sind eben diese Sterngötter, die bisherigen Herren der Welt —

„denn Jahve Zebaoth ward König
auf Zions Berg und in Jerusalem“[6]).

---

1) Vgl. LXX. — 2) 5. Mose 32 8; vgl. weiter 5. Mose 4 19 29 25, Jes. Sir. 17 17, Jes. 24 21. — 3) Dan. 10 13. 20. — 4) Jer. 49 1. 3. — 5) Vgl. 5. Mose 4 19 29 25. — 6) Vgl. Jes. 24 21—23.

Besonders setzt der zweite Teil des Jesaiasbuches dies Gericht Jahves über die Götter häufig voraus und läßt Jahve in Gerichtsreden den Göttern und Götzendienern ihre Nichtigkeit vor Augen stellen[1]). Diese Vorstellung von Jahves Gericht über die Götter ist ein Nachklang einer ursprünglicheren Überlieferung von einem Götterkampfe, wo sich Jahves Schwert im Himmel mit Blut berauscht[2]), oder wo Jahve furchtbare Drachen des Meeres mit seiner Allgewalt überwindet[3]). Von solchen Götterkämpfen am Schluß der Weltgeschichte weiß auch die iranische Tradition[4]), und die spätere jüdisch-christliche Überlieferung redet von einem letzten Kampf Gottes gegen den Teufel. — Daß es sich auch in unserm Psalm um Nationalgötter der Heiden handelt, die Jahve schließlich zur Rechenschaft zieht, zeigt der Schluß: dir, Jahve, gehören die Völker; der Gegensatz ist: nicht den Göttern; diese sind nur Statthalter, du bist der höchste Herrscher; darum müssen sie dir einst Rechenschaft geben. Doch ist im Psalm nicht sowohl von der politischen Mißhandlung Israels durch andere Völker, sondern vielmehr — ebenso wie in dem verwandten Psalm 58 — von den sozialen Übelständen, von der Bedrückung der Niederen, von ungerechtem Gericht die Rede; aber auch dies wird den fremden Göttern angerechnet: in ihrem Namen wird ja überall Recht gesprochen; für das Unrecht, das an allen Orten geschieht, sind sie verantwortlich! — Der Glaube, der diesem ganzen Bereich von Vorstellungen zugrunde liegt, daß die heidnischen Götter doch irgend ein Dasein haben, ist unserm Geschlecht ganz fremd geworden; wir müssen ihn aus einer Zeit erklären, da

---

1) Vgl. Jes. 41 21 ff. 44 7 ff. u. a. — 2) Vgl. Jes. 34 5. — 3) Vgl. Jes. 27 1 Auch bei dem Gesicht Sach. 2 von den Hörnern, die abgehauen werden sollen, steht die Vorstellung von einer Vernichtung widergöttlicher Ungetüme im Hintergrunde — 4) Vgl. Böklen, Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie S. 125 ff.

der Polytheismus überall unter den Völkern mit solcher Macht bestand und als so selbstverständlich auftrat, daß auch das Judentum sich ihm nicht ganz entziehen konnte. Und anderseits dürfen wir nicht übersehen, daß der Geist des Monotheismus seine Überlegenheit über den Polytheismus auch hier darin geltend macht, daß er die vielen Götter dem Einen unterordnet. Kein Wunder ist ferner, daß sich gerade die Dichter von den bunten Farben des Polytheismus angezogen fühlten; denn ohne Zweifel ist der Polytheismus poetischer als der Monotheismus.

Der Form nach ist der Psalm eine Nachahmung prophetischer Redeweise, wie denn überhaupt diejenigen Psalmen, die von den letzten Dingen handeln, in Form und Inhalt starke Abhängigkeit von den Propheten zeigen[1]). Der Psalmist schildert Jahves Auftreten, wie wenn er es im Gesicht vor sich sähe, und auch solche Gerichtsreden sind bei den Propheten häufig[2]): die Propheten sprechen gern in dieser Form, weil sie so ausdrücken können, was Gott dazu sagen wird; das beleidigte Gemüt des Frommen macht sich in dieser Form Gottes Urteil über die Schäden der Gegenwart deutlich[3]).

Mitten in den Kreis der Götter — so denkt sich der Psalmist die Szene — tritt Jahve hin. Er hat sie um sich versammelt, „wie der Großkönig seine Satrapen“[4]). Nun folgt die Hauptsache, eine Rede Jahves voller Gewalt und Leidenschaft: wie lange wollt ihr so ungerecht richten? richtet gerecht! Ihr gebt dem Recht, der es nicht hat; ihr solltet aber die Sache der Armen, der Waisen untersuchen; Voraussetzung bei diesen Worten ist: so würdet ihr finden, daß sie Recht

1) Vgl. unsere Bemerkungen S. 8 ff. 111. — 2) Vgl. unsere Bemerkung S. 115 f. — 3) Vgl. Jes. 3 13–15, Micha 6 1–8, später Matth. 25 34 ff., 4. Esra 7 37. 38 u. a.; besonders ähnlich ist Jes. 3 13–15. Vgl. unsere Bemerkung S. 116. — 4) Vgl. Baethgen zum Psalm.

haben; wenn Arm und Reich sich streiten, so hat natürlich — so meinen Propheten und Psalmisten — der Arme Recht, der Reiche aber bekommt Recht. In dieser Welt werden die Armen und Geringen, die Witwen und Waisen von den Reichen und Mächtigen überall ausgepreßt und mißhandelt; nun sollte es Pflicht der Fürsten und Richter sein, in diesem ungleichen Kampf auf seiten der Gedrückten zu treten; aber sie tun das Umgekehrte; sie selber sind ja aus den Mächtigen und Reichen hervorgegangen und mit ihnen durch allerlei Bande verbunden. Alles dies ist die beständige Klage der Propheten. Und die Rede des Psalmisten unterscheidet sich von der des Propheten nur dadurch, daß sich diese an die Menschen, jene an die Götter wendet: ein interessantes Symptom dafür, wie sehr die mythologische Denkweise sich zur Zeit des Psalmisten der Gemüter wieder bemächtigt hatte.

Die folgende Strophe gibt das Urteil Jahves über die Götter. Man beachte den Wechsel der Personen, der in die Darstellung Leben bringt: Gott spricht von ihnen „widerwillig abgewendet“ [1]); sie selber kommen nicht zu Wort. Dasselbe im zweiten Teil des Buches Jesaias; dies ist charakteristisch für den leidenschaftlichen Subjektivismus des Hebräers: dem Gegner gibt er nicht das Wort. Jahves Urteil aber ist, daß sie nicht wissen, was recht und unrecht ist [2]). Und ob des schlechten Regiments kommt alles auf Erden in Unordnung: die Erde, so heißt es in einem mythologisch-eschatologischen Bilde, wankt schon in ihren Fundamenten. Und darum verkündet Gott ihnen als Gericht die Vernichtung. Diese Wesen, — so ist der Zusammenhang — die Gott als Statthalter der Welt eingesetzt, haben durch ihr Willkürregiment alles verwirrt und verwüstet; darum — hinweg mit ihnen! Einst von Gott mit

---

1) Vgl. Baethgen zur Stelle. — 2) Vgl. Jes. 44 9. 18 u. a.

göttlicher Ehre bekleidet, sollen sie jetzt sterben und vergehen, als seien sie nur Fürsten von Fleisch und Blut! In solchem, merkwürdig phantastischem Bilde malt der Psalmist die Befreiung Israels von der Herrschaft der Fremden aus und den Sieg des einen Gottes über die vielen.

Zum Schluß ein Stoßseufzer, charakteristisch für solche Psalmen[1]). Der entschwindenden Vision schwingt das Gebet sich nach: Amen, Herr! das tue bald! Du bist ja der höchste Herr; dir gehören die Völker!

Der Psalm zeigt uns, wie sich das Judentum, unter der Fremdherrschaft schmachtend und durch den ungeheuren Eindruck des es rings umgebenden Polytheismus schier erdrückt, mit den Hoffnungen der Propheten getröstet hat.

Israels Hoffnung, Sehnsucht und Trost: eine prophetische Liturgie.

Psalm 85.

Du hast, Jahve, dein Land begnadigt,
hast Jakobs Schicksal gewandt;
deinem Volk die Schuld erlassen,
all ihre Sünden verziehn;
all deinen Grimm zurückgenommen,
deines Zornes Glut gestillt[2])!

* * *

Stell uns wieder her, du hilfreicher Gott,
laß deinen Unmut wider uns fahren[3])!
Willst du denn ewiglich über uns zürnen,
deinen Zorn hinziehen für und für?

---

1) Vgl. 14$_7$ 104$_{35}$ (124$_8$ 131$_3$) und besonders Ps. Sal. 11$_9$. — 2) hišbatta mēharon „du hast gestillt deinen Zorn hinweg von Glut". — 3) wehaser LXX.

Willst du uns nicht wieder beleben,
daß dein Volk sich deiner freue?
Laß uns, Jahve, deine Gnade schaun
und verleihe uns dein Heil!

* * *

Ich will lauschen, was Gott zu mir reden wird,
Jahve, ja er redet vom Heil
zu seinem Volk und seinen Getreuen
und zu denen, die ihm mutig vertraun[1]):
„Fürwahr, nahe ist seine Hilfe seinen Frommen,
daß die Herrlichkeit in unserm Lande wohne.
Güte und Treue begegnen sich,
Gerechtigkeit und Frieden treffen sich.
Treue sproßt aus der Erde hervor,
Gnade schaut vom Himmel hernieder.
Jahve selbst gibt alles Gute,
unser Land gibt seinen Ertrag.
Gnade geht vor ihm her,
und Heil[2]) auf dem Wege seiner Schritte."

Der Psalm hat die Form einer Liturgie, in der mehrere Stimmen nach einander erschallen. Solche Liturgien sind seit alters im Gottesdienst aufgeführt worden; wir haben in den Psalmen noch einige deutliche Beispiele[3]). Von den Psalmisten hat die Prophetie diese wundervolle und ihren Eindruck nie verfehlende Kunstform übernommen; ein schönes Beispiel solcher prophetischer Liturgie ist Jes. 33; wir können leicht erkennen, weshalb die Propheten diese Art der Dichtung aufgenommen haben: in dieser Form der wechselnden Reden hatten sie ein Mittel, die verschiedenen Stimmungen, die sie beherrschten, Zweifel, Sehnsucht, Klage und triumphierende Gewißheit auszudrücken; und das göttliche Orakel, das sie verkünden dürfen, macht um so größeren Eindruck, wenn ihm das angstvolle menschliche Gebet vorausgegangen ist. Von den Propheten ist dann diese Kunstform zu den

1) we'ele śame (šabe?) lo kisla „und denen, die ihm Vertrauen erweisen." — 2) wejēša'. — 3) Z. B. Ps. 15 und 24.

Psalmisten zurückgekehrt. So haben wir hier eine den Propheten nachgeahmte Liturgie[1]).

Der Psalm zerfällt in drei Teile. Der erste verkündet im Ton der prophetischen Gewißheit das geschehene Heil; es ist ja den Propheten eigen, daß sie nicht wie andere Sterbliche das Kommende als zukünftig vor sich sehen, sondern daß sie es als geschehend miterleben und als bereits vollzogen betrachten. In ganz anderem Tone redet dann der zweite Teil, der ein sehnsüchtiges Gebet der Gemeinde enthält, eben dies Heil dem Volke zuzuwenden. Früher hat man diesen Wechsel verschiedener Stimmen nicht verstanden und geglaubt, die beiden Teile müßten verschiedene Ereignisse im Auge haben: eine Rettung sei zwar schon geschehen, aber sie sei noch nicht vollständig, und daher werde hier um eine neue gebetet; so schon in der Lutherschen Übersetzung. Aber der Inhalt der beiden Teile ist ganz derselbe: es ist beide Male die letzte „Wendung des Geschickes Jakobs", und nur die Stimmung, in der davon gesprochen wird, wechselt[2]). — Während so der Übergang vom ersten zum zweiten Teil von der Höhe in die Tiefe niedersteigt, führt der dritte Teil langsam wieder zurück; und während im zweiten Teil ein Chor gesungen hat („wir"), setzt im dritten die Stimme eines einzelnen ein: ein prophetisches Orakel verkündet die Nähe des Heils und beschwichtigt die Sehnsucht.

Der erste Teil verkündet das geschehene Heil: Jahve hat sein Erbarmen dem Lande wieder zugewandt: das jetzt verwüstete und verödete, in dem nur noch Ruinen an die frühere Herrlichkeit erinnern, ist dann wieder wie einst bedeckt von blühenden Städten und fruchtbaren Äckern. Die große „Wendung des Geschickes Jakobs", d. h. die Wiederherstellung des

[1]) Andere Beispiele sind Ps. 95 und 126. — [2]) Ebendasselbe Ps. 126.

Volkes, nach der man sich jahrhundertelang so heiß gesehnt hat, ist nun geschehen: Israel, gegenwärtig unter der Knechtschaft der Heiden, geschmäht und zertreten, ist dann wieder wie einst in Davids verschollenen Tagen ein Herrenvolk, hochberühmt in aller Welt. Die Schuld, die es so lange Zeit hindurch getragen hat, ist nun vergeben und vergessen. Das schaut der Blick des Propheten in der Zukunft.

Nun aber setzt die Stimme der Gemeinde ein. Sie weiß nichts von dem Jubel der Zukunft; sie denkt nur an das Herzeleid der Gegenwart. Wie lange zürnt Gott schon über uns! Wie lange haben wir seine Gnade nicht gesehen, Heilstaten von ihm nicht erlebt! Israel ist seit lange — so heißt es in einem auch sonst bekannten Bild[1]) — gestorben! So steigt denn das Flehen zu Gott empor: mache dein Wort wahr, erfülle deine Verheißungen, stelle uns wieder her wie vor alters, du helfender Gott! Laß dich unser erbarmen, oder soll dein Zorn in alle Ewigkeit dauern? Gib dem toten und freudlosen Volke Leben und Glück!

Da erhebt sich aus dem Kreise der Sänger ein Mann. Er ist gewohnt, die geheime Stimme zu hören. Er weiß, daß Gott jetzt zu ihm reden will. Und wie ein Prophet tritt er jetzt „auf die Warte", um zu erspähen, was Gott ihm antworten wird auf seines Volkes Klage[2]). Schon hat er ein Vorgefühl von dem, was die göttliche Stimme ihm sagen will: Heil soll es sein! Gott will ihn senden, die Betrübten zu trösten; seine Frommen, die wider allen Augenschein ihr Vertrauen auf ihn gesetzt haben, läßt Gott nicht im Stich! Und nun erschallt das göttliche Orakel: das Heil ist nahe! Die Botschaft von der Nähe des Heils ist immer wieder in Israel erklungen; sie ist mit der Heilsprophetie unzertrennlich verbunden; diese Botschaft

[1]) Vgl. Hesek. 37. — [2]) Vgl. Hab. 2_1.

hat dem unglücklichen Volke die Kraft gegeben, in seinem Elend auszuharren, denn bald, bald muß sich alles wenden! Unter allen Heilspropheten aber ist der begeistertste und einflußreichste der Prophet, der am Ende des babylonischen Exils gelebt hat, und den wir „Deuterojesajas" (zweiten Jesajas) nennen, weil seine Orakel[1]) dem Buche des alten Propheten Jesajas beigebunden sind. Die Worte dieses Propheten klingen auch in diesem Psalm nach[2]). Im Tone des verzückten Schauens beschreibt der Psalmist, wie herrlich alles werden soll. Die schönsten Worte wählt er, die Menschenmund zu nennen vermag, um die göttlichen Gnaden auszumalen: Hilfe, Herrlichkeit, (das ist wohl hier die göttliche Lichtherrlichkeit[3]), die nach der Weissagung der Propheten auf Zion wieder erscheinen soll), Gnade, Güte, Treue, Gerechtigkeit! Der Psalmist kann sich nicht genug tun, zu schildern, wie dann Glück und Segen überall herrscht, wie die göttliche Gerechtigkeit und Treue dann alles erfüllt! Das beschreibt er in mannigfaltigen und überschwenglichen Bildern. In diesen Bildern wird von den abstrakten Begriffen „Güte, Treue" usw. so gesprochen, wie wenn es konkrete Figuren, also etwa Engel wären: eine Redeweise, die uns auch sonst bekannt ist[4]). Güte und Treue begegnen sich, Gerechtigkeit und Frieden treffen sich; wir dürfen uns das Bild so verdeutlichen: auf dem einen Ende der Welt herrscht Güte, auf dem anderen Treue, hier Gerechtigkeit, dort Frieden: d. h. aller Zorn Gottes, alle Schuld und Strafe ist verschwunden; nur Liebe und Treue gibt es noch! Ein anderes Bild: wie die Erde jetzt das Grün hervorbringt, so ist sie dann von Treue bedeckt; und wie jetzt die Sonne vom Himmel herniederblickt, so schaut dann das Heil herunter. Und

---

1) Jes. 40 ff. — 2) Vgl. Jes. 45 8 zu Vers 12 und Jes. 41 2 58 8 zu Vers 14. — 3) Vgl. unsere Bemerkungen S. 77 f. — 4) Vgl. unsere Bemerkungen S. 97 und zu Ps. 97 3.

wenn Jahve dann durch das Land wandelt, so ist Gnade sein Herold, der ihm vorauszieht, und Heil der Trabant, der ihm folgt. Also: Heil und Gnade, — hier und da, oben und unten und überall! So werden die Trauernden Zions getröstet.

Des Menschen Vergänglichkeit und Israels Gebet.

Psalm 90.

Herr, eine Zuflucht
bist du uns gewesen
in allen Geschlechtern!

* * *

Ehe Berge geboren wurden,
ehe Erde kreißte und Welt,
für und für bist du, o Gott!

Du führst die Menschen zurück zum Staube,
und sprichst: kehrt heim, ihr Menschenkinder!
Denn tausend Jahre sind vor dir
wie der gestrige Tag, wenn er vorüber ist[1]),
wie eine Wache in der Nacht.

Du säst sie aus, jahraus, jahrein[2]);
sie sind wie das Gras, das nachwächst.
Am Morgen blüht es und wächst,
am Abend verwelkt es und dorrt.

Denn wir schwinden dahin durch deinen Zorn,
wir vergehen durch deinen Grimm.
Du hast unsre Sünden dir vor Augen gestellt,
unsere geheimen Fehler vor das Licht deines Antlitzes.

---

1) 'abar Perf. — 2) zera'tam šana šana. Im folgenden streiche babboqer. So nach Duhm. Diese ganze Auffassung der Stelle hat indes nur den Wert einer Vermutung.

Denn all' unsre Tage sind durch deinen Grimm
geschwunden,
wir verbringen unsere Jahre wie einen Seufzer[1]).

Unsres Lebens[2]) Summe[3]) ist nur siebenzig Jahr,
und wenn es hoch kommt, nur achtzig Jahr,
Und sein Köstlichstes ist nur Mühsal und Elend;
denn eilends geht es vorüber, und wir fliegen dahin!

Wer erkennet deines Grimmes Gewalt,
wer fürchtet den Ernst deines Zornes[4])?
Unsre Tage zu zählen, das lehre uns,
daß wir eingehn durch die Pforte[5]) der Weisheit!

* * *

Laß ab, Jahve! Wie lange?
Laß dich deiner Knechte erbarmen!
Sättige uns bald mit deiner Gnade,
daß wir jubeln[6]) unser Leben lang!
Erfreue uns so viele Tage, wie du uns geplagt,
so viel Jahre, wie wir Unglück gesehen!

Laß deine Knechte dein Wirken schauen,
ihre Kinder deine Herrlichkeit!
Des Herren[7]) Huld sei über uns,
das Werk unserer Hände mögest du uns fördern,
das Werk unserer Hände, es fördern!

Das Mittelstück des Psalms, ursprünglich wohl ein selbständiges Gedicht, besingt in unvergänglichen Worten, voll erhabener Traurigkeit die Kürze und das Elend menschlichen Lebens. Der Mensch ist wie das Gras: wie die Halme auf der Wiese in jedem neuen Jahre aufs neue wachsen, so sprießt unter den Menschen eine Generation nach der andern hervor. „Wie die Blätter am Baume, so sind die Geschlechter der Menschen". Aber der einzelne Mensch ist wie der Halm: am Morgen blüht er und wächst, und abends verwelkt er

---

1) Oder „wie einen Gedanken". — 2) jamenu oder šenothenu. — 3) gobham. — 4) umi jare'. Das Folgende ist ein Wort // 'oz. — 5) wenabo' lebab. — 6) „Und fröhlich sind" ist „We-Gloſſe". — 7) „Unsers Gottes" überlädt den Vers.

und dorrt: nur ein kurzer Tag ist ihm verliehen. Mehr als allenfalls siebenzig, und wenn es hoch kommt, achtzig Jahre sind keinem Menschen gegeben. Und wie schnell ist das Leben vorüber; ist es doch, als hätte ein Sturm uns erfaßt, und wir flögen dahin! Es ist klar, daß nicht ein junger Mann so gesprochen hat, dem sich die Tage noch endlos dehnen, sondern ein alter, der am Ende des Lebens steht und die Summe zieht: ihm sind siebenzig Jahre nicht wie dem Jüngling eine unendlich lange Zeit, sondern sind ihm verflogen wie im Traum! — Und ebenso elend wie kurz! Das köstlichste Gut, dessen wir uns rühmen, wenn wir es genau betrachten, was ist es! Mühsal und Nichtigkeit! Mühsal ist Besitz — Diebe stehlen ihn —, eitel ist Kinderreichtum — Kinder sterben —, und Weibesschönheit — sie wird Häßlichkeit. Und wenn der Spruch des Höchsten dann ergeht: kehrt wieder, ihr Menschenkinder, zurück zum Staub, daraus ihr erschaffen seid: was ist das Leben dann gewesen? ein Seufzer, kurz und voller Herzeleid. — Und diesem jämmerlichen Geschick des Menschen setzt der Psalmist entgegen Gottes Ewigkeit: Gott war schon in jener Urzeit, als die Berge entstanden, und wird in Ewigkeit sein. An ihn reicht kein irdisches Maß: tausend Jahre, für Menschen eine unendliche Zeit, sind ihm nur ein kurzer Augenblick, so kurz wie uns der gestrige Tag in der Erinnerung erscheint, nicht länger als eine Wache in der Nacht! Gott lebt ewig, und wir vergehen. — Und der Dichter denkt nach, wie es komme, daß unser Leben so kurz und traurig ist? Es ist Gottes Zorn, der auf uns ruht. Das menschliche Geschlecht ist in Sünden verstrickt; Gott aber ist ein gestrenger Herr, der unsere Sünden straft und auch unsere geheimen Fehler, die wir selbst kaum kennen, an uns heimsucht. — Ach, und so wenig Menschen gibt es, die das erkennen! Sie leben dahin, als ob sie ewig leben würden,

und denken nicht an Gottes Zorn. Darum betet der Psalmist um Weisheit: möge ich deinen Zorn erkennen, dich fürchten lernen und die Tage zählen!

Durch den Psalm klingt eine eigentümlich gemischte, charakteristisch antike Stimmung. Der Grundton ist eine tiefe Traurigkeit. Keinen Trost weiß der Dichter zu sagen, und er kennt keine Hoffnung: der Gedanke an ein ewiges Leben, das die Menschen einst haben könnten, wäre ihm als ganz unmöglich erschienen. So ist es von Gott geordnet, und so wird es ewig sein: Gott lebt von Geschlecht zu Geschlecht, aber wir sterben dahin! Aber auch kein Murren wider Gott, dessen Zorn über die Menschen so groß ist; vielmehr beugt sich der Psalmist vor Gott in den Staub, der unsere Sünden so schwer heimsucht. Er findet den Grund des Elends des Menschenlebens nicht etwa in Gottes Willkür, sondern in des Menschen Sündhaftigkeit. Ja, seine Worte über Gottes Ewigkeit klingen wie ein Hymnus; doch sieht man an der Kürze dieser Worte, daß er stärker die Hinfälligkeit unseres Lebens beklagt, als er die Ewigkeit Gottes bewundert. Anderseits spricht der Psalmist auch kein besonderes Vertrauen auf Gott aus; Gottes Zorn bleibt auf uns, auf der Menschheit. In alle diesem ist der Psalm der uralten Paradiesgeschichte ähnlich. Zum Schlusse aber faßt der Dichter sich würdig und männlich: so folgt, daß man Gott fürchten muß und die Kürze des Lebens nicht vergessen. — Alles das klingt sehr antik. Auch die Schöpfungsgeschichte, an die der Psalm anklingt, ist höchst altertümlich. Darnach ist Gott nicht der Schöpfer, sondern der Zuschauer bei der Entstehung der Welt: die Erde hat die Berge geboren[1]). Bemerkenswert ist auch, daß der Satz, der von der Weltentstehung handelt, denselben

1) Eine ähnliche „Schöpfungserzählung" Hiob 38 8 ff., wo das Meer aus dem Schoße hervorbricht, wie hier die Berge aus dem Schoß der Erde.

Stil hat, wie die Introduktion der beiden Schöpfungsgeschichten 1 Mose 1, 2; 2, 5: in solcher Einleitung pflegte man den Zustand der Welt vor ihrer Organisation durch Gott zu beschreiben. Einen derartigen Satz hat der Dichter hier aufgenommen, um die Ewigkeit Gottes zu veranschaulichen. Eigentümlich ist der Stil des Liedes: hier erklingen Motive des Hymnus und des Klageliedes zusammen[1]): wofür wir auch sonst im Psalter Parallelen besitzen[2]).

Ganz andere Töne läßt der Anfang und besonders der Schluß erschallen. Es scheint die Annahme nahe zu liegen, daß ein altes Gedicht durch spätere Hand ergänzt worden sei[3]). Der alte Dichter redet von Gott und der Menschheit, über Dinge, die jeden Menschen angehen; der spätere aber bringt das eigentümlich Israelitische hinzu: er redet über Jahve und Israel. Wenn er von der Ewigkeit Gottes sprechen hört, so denkt er an Gottes ewige Treue: du hast uns, d. h. Israel, geholfen seit Urzeiten her; und was der alte Dichter von Gottes Zorn auf die Menschen sagt, bezieht er auf Gottes Zorn über Israel: seit uralten Tagen zürnt der Gott auf sein Volk. Darum betet er: wende deinen Zorn, der uns so lange geplagt hat; ja, schenke uns so viel Tage des Glücks, wie wir Tage des Elends erlebt haben; laß uns nun endlich, nachdem wir so lange nichts mehr von dir gesehen haben, dein Wirken schauen!

So enthält der Psalm im kleinen eine ganze Geschichte der Religion Israels[4]). Er zeigt, wie die ältere Zeit noch allgemein-menschlichen Gedanken zugänglich war,

---

[1]) Eine genaue Parallele bietet Ps. 10314 ff. — [2]) Vgl. unsere Bemerkung zu Ps 10435. — [3]) Vgl. Duhm zum Psalm. — [4]) Ein ähnlicher Fall liegt Ps. 89 vor, wo ein Hymnus, der Jahves Herrlichkeit und Gnade als des Schöpfers besingt (Vers 2. 3. 6—19), eine Fortsetzung erhalten hat, worin Davids Erwählung erzählt und der Sturz seines Hauses beklagt wird.

und wie sie manchmal eigentümlich scheue Stimmungen Gott gegenüber hegte; zugleich aber, wie eine spätere Epoche hieran Anstoß nahm: wir dürfen uns vorstellen, daß der Spätere den Psalm umgearbeitet hat, eben weil er ihn, so wie er war, als ungenügend, ja als bedenklich empfand. Diese spätere Zeit ist *enger* als die alte: die Menschheit ist ihr wenig, Israel alles; und doch ist ihre Religion eine höhere: sie will Gott nicht nur fürchten, sondern ihm auch vertrauen und auf ihn hoffen. Antikes aber und Modernes, Gottes Ewigkeit und das Vertrauen auf ihn, verbindet sich klassisch in dem ersten Worte: *wir trauen auf den ewigen Gott.*

Daß das Gedicht nichts mit Moses zu tun hat, erkennt man daran, daß es bereits auf viele Geschlechter zurückblickt, denen sich Jahve als Helfer bewiesen hat, und zugleich auf eine lange Unglückszeit, da niemand Gottes Offenbarung gesehen hat. Man hat es wohl deshalb Mose zugeschrieben, weil es große, grundlegende Gedanken enthält, und besonders, weil es an die Schöpfungsgeschichte anspielt.

Ein Lied von Gottes Schutz.

Psalm 91.

Heil dem[1]), der im Schirm des Höchsten wohnt,
im Schatten Schaddai's übernachtet,
der[2]) zu Jahve spricht:
meine Zuflucht und Burg,
mein Gott, dem ich traue.

Denn Er ist's, der dich rettet
vor der Falle des Voglers,
der Grube[3]) des Verderbens.

---

1) 'ašre, so ist wahrscheinlich zu ergänzen. — 2) 'omēr. 3) mibbor.

Mit seinem Fittich schirmt er dich,
unter seinen Flügeln darfst du dich bergen;
Schild und Tartsche ist seine Treue.

Dann fürchtest du nicht das Graun der Nacht,
den Pfeil, der am Tage fliegt;
die Pest, die im Finstern schleicht,
die Seuche, die Mittags wütet.

Ob tausend dir fallen zur Seite,
zehntausend zur Rechten, dich kann es nicht treffen!
Ja, du darfst mit Augen es schaun
und sehen, wie den Frevlern vergolten wird.

Denn deine, deine Zuflucht[1]) ist Jahve,
den Höchsten hast du dir zum Obdach erwählt.
Kein Unheil wird dich treffen,
keine Plage naht deinem Zelte.

Denn er entbietet seine Engel für dich,
dich zu hüten auf all' deinen Wegen;
auf den Händen müssen sie dich tragen,
daß dein Fuß an keinen Stein stoße.
Über Löwen und Ottern darst du schreiten,
kannst Leu und Drachen zertreten.

„Weil er mir anhängt, so rette ich ihn;
ich schütze ihn, denn er kennt meinen Namen!
Er ruft mich, so will ihn hören;
ich bin bei ihm in der Not;
ich reiße ihn heraus und gebe ihm Ehre.
Mit langem Leben sättige ich ihn
und lasse ihn schauen mein Heil"!

Der Psalm singt in gewaltig-pathetischen Worten von dem wunderherrlichen Schutze, den der Gottvertrauende genießt. Der Form nach ist der erste Teil des Psalms ein Lehrgedicht, der zweite ein göttliches Orakel. Für das Lehrgedicht ist im Hebräischen, nicht anders übrigens auch im Ägyptischen[2]) und Baby-

[1]) machsecha. — [2]) Vgl. Erman, Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum S. 513.

lonischen[1]), die Anrede charakteristisch, die von der zweiten Strophe an durch den ganzen ersten Teil geht: wenn man eine Lehre aussprechen will, so versetzt man sich gern in jene Situation, da der Vater zum Sohne, der Alte zum Jungen spricht und ihm gute Lehren mit auf den Lebensweg gibt; es ist die Form, in der ein Teil der Sprüche[2]) gehalten ist, und die in den lehrenden Partien der Psalmen mehrfach wiederkehrt[3]). Auch der Segensspruch, der wahrscheinlich am Anfang des Psalms gestanden hat („Heil dem, der —") ist in der didaktischen Poesie häufig[4]); man liebt es, in dieser Form auszusprechen, welchen Lohn eine Tugend hat[5]).

„Heil dem, der Gottes Schutz erfährt!" so verkündet die erste Strophe. Die Worte, die der Dichter für den göttlichen Schirm gebraucht, kehren oft in den Psalmen wieder und sind daher ziemlich geläufig; sie stammen aus den uralten Verhältnissen, wo der Bauersmann bei Feindesgefahr, etwa beim Einfall der räuberischen Nomaden, sich und seine Habe in Ermangelung von Festungen in die Höhlen und Klüfte der Felsen oder auf die Berghöhen rettet: ein solcher „Versteck" (Schirm), solche „Zuflucht", solche „Berghöhe" (Burg) ist dem Frommen sein Gott: dahin rettet er sich in der Not. Bedeutsam ist, daß in diesen Bildern und so im ganzen folgenden Psalm nur von göttlichem Schutz im Leiden, aber nie von göttlicher Kraft zum Handeln geredet wird: eine Beobachtung, die auch für die meisten übrigen Psalmen, die vom Gottvertrauen handeln, gilt. Die Psalmisten wünschen nicht, gegen die Nöte und Feinde, die sie bedrängen, Widerstand zu leisten, sondern sie begehren nur, zu fliehen und sich zu verstecken. Diese eigentümlich passive Haltung ist

---

1) Besonders Sprüche 1—7. — 2) Vgl. die Proben bei Delitzsch, Babel und Bibel, Dritter Vortrag S. 22. 31. 32. — 3) Vgl. Ps. 32$_8$ 34$_{14}$ $_{15}$ 37 u. a. — 4) Vgl. Sprüche 3$_{13}$ 8$_{34}$, Hiob 5$_{17}$, Ps. 32$_{1.\ 2}$ 34$_9$ u. a. — 5) Vgl. Ps. 1$_1$ 128$_1$.

offenbar für die Kreise, aus denen die Psalmen hervorgegangen sind, charakteristisch: es sind die Armen, Gedrückten, Leidenden, die sich in diesen Gedichten aussprechen, und die meisten der überlieferten Psalmen mögen aus der Zeit nach dem babylonischen Exil stammen, wo die ganze Gemeinde von den fremden Herren bedrückt war und an Widerstand nicht denken konnte. Andersartig ist das Bild vom „Schatten", den man zur nächtlichen Herberge aufsucht: gedacht ist wohl an den „Schatten" des gastlichen Daches, wo der müde Wanderer freundlichen Schutz findet[1]). Die Worte, die für Gott gebraucht werden, 'elion, der Höchste, und schaddai, dessen Bedeutung noch immer nicht sicher ist, sind Gottesnamen der ältesten Zeit, noch vorisraelitischer Herkunft, in Israel auf Jahve übertragen, hier gebraucht wegen ihres großartigen und weihevollen Klanges: für wen der „Höchste" die Fülle seiner Macht in Bewegung setzt, der kann nicht untergehen! Der eigentümlichste und tiefste Gottesname ist aber doch das einfache Wort: „mein Gott": zwischen dem gewaltigen, majestätischen Jahve und dem einfachen Beter besteht ein persönliches Verhältnis; er darf zu Jahve sprechen: du bist mein Gott; ich weiß, daß deine Augen auf mir ruhen; von dir bin ich mir alles Guten gewärtig. Dies innige, persönliche Verhältnis des Frommen zu seinem Gott ist das schönste Kleinod der Psalmenpoesie.

Die folgenden Strophen begründen die erste: Heil dem, der Gott vertraut! Denn er rettet, er schirmt, er schützt! Unter allerlei Bildern wird die Gefahr, in der Gott hilft, und sein Schutz beschrieben. Der Fromme entkommt der Todesgefahr, wie der Vogel noch zur rechten Zeit dem aufgestellten Klappnetz des Voglers entflieht; das Bild vom Vogelnetz ist von listiger Nach-

---

[1]) Vgl. 1. Mose 19 8.

stellung[1]) und von unvorhergesehenem Verderben[2]) häufig. Mit diesem Bilde vom Klappnetz wird ein anderes verbunden, das gleichfalls aus der Jagd genommen ist: vor der „Fallgrube des Verderbens", die ihn schon zu verschlingen drohte, d. h. vor der Unterwelt, die man sich als eine große Grube, eine Zisterne, vorstellte, bleibt er bewahrt. Eine solche Zusammenstellung zweier zusammengehöriger und doch verschiedener Bilder empfindet der Israelit als geistreich[3]). — Im Tempel Salomos standen im Heiligtum Keruben, die mit ausgebreiteten Flügeln die Lade „schirmten"[4]); auf der Lade selbst sollen, so erzählt die spätere, priesterliche Überlieferung[5]), Keruben zu demselben Zweck angebracht gewesen sein. Auch auf ägyptischen Abbildungen finden wir göttliche Wesen, die ihre ungeheueren Flügel schützend ausbreiten[6]). Dies Bild, das an anderer Stelle[7]) gebraucht wird, um Gottes Schutz über Israel darzustellen, verwendet der Psalmist in hohem Pathos hier, um die Schirmung des Einzelnen deutlich zu machen. Höheres konnte er allerdings nicht sagen, als daß Gott mit eigenem Körper seinen Frommen schützt! Die Geschichte dieses Bildes, die wir hier mit einiger Wahrscheinlichkeit erkennen, und die Reihenfolge: das höchste Heiligtum, Israel, der Einzelne sind religionsgeschichtlich sehr wichtig. Ähnlich ist es, wenn der Ägypter glaubt, daß die Göttin Isis, die einst die Leiche des Osiris schützend zwischen die Flügel genommen hatte, auch den verstorbenen Menschen und die Mumie mit den Flügeln beschirmen wird[8]). Man beachte auch, daß im Psalm die Vorstellung nachwirkt, daß die Gottheit geflügelt ist. — Und ein

1) Vgl. Ps. 38 13 124 7. — 2) Vgl Prediger 9 12. — 3) Vgl. unsre Bemerkungen 166 und zu Ps. 103 11 12 128 3 139 8. 9. — 4) Vgl. 1. Könige 6 23 ff. 8 7. — 5) Vgl. 2. Mose 25 18 ff. — 6) Vgl. z. B. Riehms Handwörterbuch, Art. Cherubim; Erman, Ägyptische Religion S. 97. 36 — 7) Vgl. 5. Mose 32 11. — 8) Aus Erman, Ägyptische Religion S. 140.

anderes Bild: im Kriege ist der Fromme unverwundbar; ihn schützt ein unsichtbarer Schild, das ist der treue Gott, der ihn in allen Gefahren nicht im Stich läßt.

Und noch mehr hebt sich das Pathos des Dichters. Weil ihn Gott beschützt, darum kann der Fromme *sicher* und *unverzagt* durchs Leben gehn; wo auch der Tapferste erschrickt, da kann er furchtlos vorwärts schreiten. Und nun zählt der Dichter die unheimlichen und furchtbaren Gewalten auf, die das Menschenherz mit Grausen erfüllen. Geordnet ist das Folgende so, daß zunächst eine Gefahr der Nacht und des Tages, sodann eine der dunkelsten Finsternis und des hellen Mittags zusammengestellt werden: auch dies geistreich[1]). Die erste Gruppe ist vom Dichter nur andeutungsweise geschildert, was sehr begreiflich ist, denn so finstere Mächte soll man nicht „beschreien"; daher ist es für uns schwer, zu sagen, was er gemeint haben mag. Der „Pfeil, der am Tage fliegt", ist schwerlich das Geschoß eines menschlichen Bogens, sondern gewiß das eines dämonischen, etwa der Sonnenstich oder dergl. Und auch „das Grauen der Nacht" mag eine andeutende Bezeichnung von nächtlich umherschweifenden übermenschlichen Gewalten sein. Der zweite Vers fügt „die Pest, die im Finstern schleicht", hinzu: bei dem geheimnisvollen Charakter solcher ansteckenden Krankheiten ist es verständlich, daß man als die Zeit, da sie umgehen und ihre Opfer treffen, die Stille der Nacht denkt; wir würden sagen: die Stunde der Gespenster. So zieht Jahves Engel in der Nacht pestbringend durch das Assyrerheer[2]); so wandelt Jahve selbst in der schaurigen Passahnacht, wo alle Erstgeburt sterben muß, durch Ägypten[3]); nach babylonischem Glauben geht Nergal, der Gott der Seuche, in der Nacht um, und

---

1) Vgl. unsere Bemerkungen S. 165 und ebenda A. 3. — 2) Vgl. Jes. 37 36. — 3) Vgl. 2. Mose 11 4. 5.

keine Tür vermag vor ihm zu schützen[1]). Deutlicher ist uns, daß die Seuche mittags wütet: die heiße Sonne des Orients brütet Seuche und Tod aus: Nergal ist ursprünglich die Sonne im Mitsommer oder am Mittag[2]). Aus der Art, wie von diesen Übeln gesprochen wird, geht noch, wenn auch undeutlich hervor, daß man sie einmal als Wirkung geheimer Mächte aufgefaßt hat: eine Anschauung, die aus dem übrigen Orient wohlbekannt ist. Je schauriger aber diese verderblichen, geheimnisvollen Gewalten sind, um so höher triumphiert der Glaube über sie: das alles brauchst du nicht zu fürchten! In Jahves Namen kann dir dies alles nichts anhaben!

Großartig, ja überschwenglich ist die folgende Strophe. Die Szene ist im Kriege oder etwa zur Zeit der Pest zu denken: links und rechts stürzen die Menschen in Scharen dahin, vom Verderben getroffen; tausend, ja zehntausend fallen! Er aber, der eine, bleibt aufrecht stehen. Er schreitet durch das Gewühl der Sterbenden dahin; er allein bleibt unversehrt! Er mag sich noch in Gelassenheit seines Herzens, ja mit Freuden an diesem Schauspiel des allgemeinen Verderbens weiden und darin die wohlverdiente Rache über die Frevler sehen. Charakteristisch für die Vergeltungslehre des Psalmisten ist, daß er die große Menge, die in einer allgemeinen Katastrophe zugrunde geht, ohne weiteres für Sünder erklärt, die so ihre gerechte Strafe finden[3]), und daß er es für ein großes Glück hält, wenn der Fromme ein solches furchtbares Verderben der Gottlosen mit eigenen Augen schauen und darin die Wahrheit des Glaubens an das göttliche Weltregiment erleben darf. So sehr nun auch der dithyrambische Schwung dieser großartigen Worte den Leser mit fort-

---

1) Vgl. Böllenrücher, Gebete und Hymnen an Nergal S. 26 30. — 2) Vgl. Jastrow, Religion Babyloniens und Assyriens Bd. I S. 65f. — 3) Vgl. z. B. 2. Makk. 12 40.

reißt, so kann man doch die Hartherzigkeit nicht verkennen, mit der der Dichter die Sünder zum Tode verurteilt, ohne irgend ein Erbarmen über ihr Verderben zu empfinden.

Mit leidenschaftlicher Inbrunst nennt der Psalmist nochmals den Grund dieses Schutzes: du, gerade du samt deinem „Zelte" bist gegen alles Unheil gefeit, weil du dich dem Höchsten anvertraut hast! „Zelt" ist hier wie oft ein archaistisch-poetischer Ausdruck für das Haus samt allem, was darinnen ist.

Und nochmals, mit einem neuen, eindrucksvollen Bilde beschreibt der Dichter den wunderbaren Schutz: seine Engel entsendet er, ihn zu behüten[1]); göttliche Wesen, die mehr Wissen und Macht haben als der Mensch, sie müssen ihn schirmen, wo er geht und steht. Ja, wen Engel hüten, der ist wohl behütet! Eine Illustration zu diesem Vers ist das Buch Tobias oder Daniel Kap. 3[2]). Auf Händen müssen sie ihn tragen, vorsichtig, liebevoll! Ihm ist auf schwierigem Wege, als schwebe er dahin, als trügen ihn unsichtbare Hände über jedes Hindernis hinweg! Sein Fuß stößt an keinen Stein! Um letzteres Bild zu verstehen, bedenke man, daß die Wege im Orient nur wenig gebahnt sind, und daß der Fuß des Wanderers in der Antike nur durch eine Sandale geschützt ist. — Auffallend ist, wie selten bei den Psalmisten und Propheten von den Engeln gesprochen wird: diese hohe und reine Religion hat es nur mit dem höchsten Gott zu tun, da haben die untergeordneten göttlichen Wesen, die im Volksleben eine Rolle gespielt haben mögen, nicht im eigentlichen Glauben, sondern nur in der religiösen Phantasie eine Stelle.

---

1) Dieser Gedanke auch im Babylonischen: „Marduk ließ einen guten Dämon mir zur Seite gehen; in allem, was ich tat, ließ er mein Werk gelingen"; vgl. Zimmern in Schraders „Keilinschriften und das Alte Testament" [3] S. 456 — 2) Vgl. Duhm zur Stelle.

Als letztes Wort des Lehrgedichts noch ein besonders großes, pathetisches Bild. Über Löwen und Ottern kann der Fromme dahinschreiten. Zu dieser an sich merkwürdigen Vorstellung scheinen Abbildungen Anlaß gegeben zu haben, wie sie im Orient nicht selten sind, wo der drachentötende Gott mit seinem Fuße auf das überwundene Ungeheuer tritt[1]). Besonders nahe dem Gedanken des Psalms stehen die Darstellungen auf gewissen Stelen oder eigentümliche kleinere Figuren, wie man sie in Ägypten aufstellte oder am Halse trug; hier erblicken wir den Gott, wie er Löwen, Schlangen, Skorpione am Schwanze hält und auf Krokodile und Löwen tritt; solche Figuren oder Reliefdarstellungen verwandte man zum Schutz gegen gefährliche Tiere[2]): man hoffte also, daß auch der einzelne Fromme — ganz wie es im Psalm heißt — so über die bösen Tiere triumphieren werde.

Zum Schluß setzt die Stimme Gottes selber ein. Ein göttliches Orakel bekräftigt die menschlichen Worte. Solcher Wechsel der Stimmen, speziell dieser, daß am Schluß ein göttliches Wort erschallt, ist in den Psalmen nicht selten[3]) und wird sich ursprünglich aus der Aufführungsart derartiger Lieder im Kultus erklären: der Priester — so etwa dürfen wir uns vorstellen — antwortet jetzt im Namen Gottes dem Laien. Sehr häufig finden wir einen solchen Wechsel der Stimme des Laien und des Priesters in den babylonischen Psalmen[4]). Feierlich bestätigt Gott dies Vertrauen seines Frommen. Er sagt seinem Getreuen zu, was dieser begehrt: Rettung, Schutz, Erhörung, Hilfe, Ehre vor den Men-

1) Zimmern, Keilinschriften und Bibel S. 18. Dasselbe erzählt das babylonische Schöpfungsepos vgl. Zimmern, ebenda S. 14. — 2) Vgl. die Abbildungen bei Erman, Ägyptische Religion S. 161. — 3) Vgl. z. B. Ps. 20. 85. 95. 121. — 4) Vgl. z. B. das zu Ps. 20 S. 41 f. mitgeteilte Gebet Assurbanipals, dem die Antwort Nebos folgt, und Zimmerns „Bußpsalmen" Nr. 1. 3. 6 7. 8

schen, langes Leben und alles Gute. Daß der Antike, der nur dies Leben auf Erden kennt und noch nichts von einem himmlischen Weiterleben weiß, ein langes irdisches Leben für ein besonderes hohes, ja das höchste Gut hält, ist bekannt. Alles gibt Gott als Lohn denen, die an ihm hängen und ihn anrufen[1])! Eine Erklärung bedarf der Ausdruck, daß der Fromme „Gottes Namen kennt". Die Antike hat vom Namen überhaupt, besonders vom göttlichen Namen eine andere Vorstellung als wir, was unserem Verständnis solcher Stellen nicht geringe Schwierigkeiten bereitet. Wie man einen anderen, den man im Menschengewühl anreden möchte, nur dann zur Aufmerksamkeit zwingen kann, wenn man ihn mit Namen anredet, so muß man auch die Gottheit, ehe man mit ihr reden kann, beim Namen genannt haben; wenn man Jahve anruft, d. h. den Namen „Jahve" ausspricht, so hört er und kommt herbei. Daher beginnen alle Gebete mit der Anrufung: Jahve, höre mich[2]); überhaupt ist im ganzen Gottesdienste die Namennennung des Gottes, durch die man ihn „beschwört", ein Hauptstück. Ebenso muß die Gottheit, wenn sie sich offenbart, zuerst ihren Namen nennen: ich bin Jahve[3])! Gottes Namen kennen heißt also die Religion haben, im Besitze der Offenbarung sein, Gott anrufen können. Hier wird der göttliche Schutz an die Kenntnis des Namens geknüpft; der Fromme, der Gottes Namen kennt, wird — so ist gedacht — in der Not ihn ausrufen: dann wird Gott selber herbeieilen, und vor ihm werden alle feindlichen Mächte zerstieben!

Der Psalm enthält einen gewaltigen, ja einen ungeheuren, unüberbietbaren Ausdruck des Individualismus. Die Seele, die auf Gott vertraut, ist herausgenommen aus Tausenden. Unter zehntausend hat sie

[1]) Die Worte klingen an Ps. 50 15. 23 an. — [2]) Vgl. unsere Bemerkung S. 89 f. — [3]) Vgl. unsere Bemerkung S. 119.

ihr besonderes Geschick! Es ist ein weltüberwindender Glaube, der sich so ausspricht. Die Schranke freilich, die dem Glauben der Psalmisten gesteckt ist, daß sie äußeres Wohlergehen als unmittelbare und notwendige Folge der Frömmigkeit erwarten, tritt in einem solchen pathetischen Gedichte auf stärkste hervor.

Israels Jubel und Jahves Donnerwort.

Psalm 95.

Kommt, laßt uns Jahve zujubeln,
uns jauchzen über den Fels unsers Heils;
laßt uns mit Dank vor sein Angesicht treten,
in Gesängen ihm zujauchzen;
denn ein mächtiger Gott ist Jahve,
ein mächtiger König über alle Götter!
In dessen Hand die Enden[1]) der Erde,
dem die Gipfel der Berge gehören;
dem das Meer gehört: er hat es gemacht;
das Trockne: seine Hand hat's gebildet.

Zieht herein, fallet nieder und beugt euch,
kniet nieder vor Jahve, unserm Schöpfer;
denn er ist unser Gott,
wir das Volk, das er weidet,
die Schafe, die er hütet.

* * *

O, daß ihr heute auf meine[2]) Stimme hörtet!
Verstockt euer Herz nicht wie zu Meriba,
wie am Tage von Massa in der Wüste;
woselbst mich eure Väter versuchten,
mich prüften, doch sie schauten mein Tun.
Vierzig Jahre hatt' ich Abscheu
vor jenem[3]) Geschlecht und sprach:

---

1) merḥaqqē. — 2) beqoli. — 3) baddor hahu LXX. Vulg. Peš.

„Ein Volk irren Geistes sind sie,
haben nicht meine Wege erkannt";
so daß ich schwur in meinem Zorn:
„Sie sollen nicht zu meiner Ruhestatt kommen!"

Der Psalm zerfällt in zwei Teile, die sich deutlich voneinander abheben, und von denen der erste ein Loblied ist, während der zweite die göttliche Antwort enthält. Das Ganze ist eine „prophetische Liturgie", eine Gattung, die im Tempelgottesdienst ihre Entstehung hat und dann von Propheten mit prophetischem Geist erfüllt ist[1]). Manche solcher Psalmen sind dann freilich nicht mehr zur Aufführung durch die Gemeinde bestimmt, also keine Liturgie im ursprünglichen Sinne zu nennen, ahmen aber doch die Kunstform der Liturgie nach.

Für den ersten Teil des Psalms haben wir unter den Gedichten Israels viele Beispiele. Dieser Teil ist ein Hymnus, wie ihn die versammelte Kultgemeinde am heiligen Fest ihrem Gotte zu Ehren singt: an solchem Tage, da die Gemeinde der großen Taten Gottes gedenkt, da der Fromme, der sonst vielleicht in weiter Ferne wohnt, endlich einmal wieder seines Gottes und der Gemeinschaft der Frommen froh wird[2]), an solchem Tage füllt Freude und Jauchzen jede Brust; darum sind diese Lieder Jubellieder. Solche Festlieder verlaufen gewöhnlich in derselben, offenbar uralten Form: sie beginnen mit einer Aufforderung der Gemeinde an sich selber: „Kommt, laßt uns Jahve zujubeln", „lasset uns singen", „spielen"[3]) oder ähnlich, und sie fügen dann als die eigentliche Hauptsache des Gedichtes den Grund hinzu, weshalb man so jubeln möge: „denn Jahve ist gewaltig", „gütig", u. a.

---

[1]) Vgl. unsere Bemerkungen zu Ps. 85 S. 152f. — [2]) Ein schönes Beispiel bietet Ps. 42. 43, vgl. auch Ps. 122. — [3]) Eine verwandte Introduktion Ps. 29. Vgl. auch unsere Bemerkungen zu Ps. 103$_1$ 149$_1$ und die weiteren Beispiele Ps. 106$_1$ 33$_{1-4}$ 47$_{2.3}$, Jes. 44$_{23}$ 12$_5$, Judith 16$_{2.3.14.15}$, Gebet Asariä 3. 4, Gebet der drei Männer 65 u. a.

Solche Form hat das älteste Gedicht, das wir aus israelitischer Literatur besitzen, das berühmte „Meerlied" Miriams[1]):

„Singet dem Jahve, denn hoch erhob er sich;
Roß und Reiter schoß er ins Meer."

Diese Form wird in unserem Psalm zweimal variiert. Auch die besondere Gelegenheit, zu der dieser Hymnus gesungen werden soll, ist aus seinen Worten deutlich: wenn man „vor Jahves Angesicht tritt" d. h. in Jahves Heiligtum kommt; der Psalm ist also ein Einzugslied. Wenn die heilige Prozession durch die Tore hindurch in die Vorhöfe zieht, und nun der Tempel, die Stätte der göttlichen Gegenwart, sich dem Blicke zeigt, dann fällt die ganze Gemeinde nieder in den Staub, dem gewaltigen Gotte zujauchzend, der hier unter seinem Volke wohnt, und dann stimmt man das Lied an:

„Ziehet herein, fallet nieder und beugt euch,
kniet nieder vor Jahve, unserm Schöpfer!"

In diesen Worten sind das „Niederfallen", „Beugen", „Niederknien" Ehrfurchtsbezeugungen in bestimmt vorgeschriebener Haltung, wie sie in den Religionen des Orients in alter und neuer Zeit Sitte sind[2]); die stärkste davon ist das „Niederfallen", wo man sich auch mit dem Angesicht auf den Boden legt; auch das „Beugen" geschieht „auf den Knien"[3]).

Von den beiden hymnischen Stücken besingt das erste Jahves Größe über alle Götter und seine Schöpfermacht, die über alles gebietet, über die Höhen der Berge wie die fernsten Enden der Erde: was kein Menschenfuß betritt in der Höhe und Breite, alles ist sein. Ihm gehört das All, das Meer und das trockene Land! Das zweite Stück aber jubelt in dem Gedanken, daß dieser gewaltige Gott Israels Gott ist! Uns ist

1) Vgl. 2. Mose 15 21. — 2) Bei den Assyrern und im Islam vgl. Jastrow, Religion Babyloniens und Assyriens Bd. I S 442. — 3) Vgl. 1. Könige 8 54.

bemerkenswert, daß Jahve hier „ein mächtiger König über alle Götter" genannt wird: die älteste Zeit Israels hatte die Existenz anderer Götter neben Jahve nicht geleugnet, wofern nur Jahve der mächtigste der Götter ist[1]); und noch lange Zeit hindurch hat die Poesie in Israel diese altertümlichen Vorstellungen festgehalten[2]). Sehr häufig ist in den Hymnen der Gedanke, daß Jahves Macht über die Welt die Folge seiner Weltschöpfung ist: denn der Schöpfer hat Gewalt über sein Geschöpf[3]). Auch das Bild Jahves als des Hirten seines Volkes ist seit alters gebräuchlich[4]). — Ein solches Lied mag wenig originell oder geistreich sein; trotzdem würde es unrecht sein, seinen Wert für die Erbauung der alten Zeit zu unterschätzen; man denke sich zu diesem Texte eine Melodie, die damals jedem Herzen wohlvertraut war; man stelle sich weiter die ganze, jeden Frommen begeisternde und hinreißende Feierlichkeit vor, wovon ein solcher Hymnus ein Stück ist, um zu ermessen, wie es doch einmal die schönste Erfahrung eines Festpilgers gewesen sein kann, dies Lied mitgesungen zu haben.

Der zweite Teil des Psalms steht zu dem ersten in kräftigem Kontrast: der erste jubelt und jauchzt, der zweite mahnt und droht; der erste frohlockt über den herrlichen Gott, dessen Hut sich Israel anvertrauen mag, aber der zweite redet von dem ernsten, ja furchtbaren Gott, der an sein Volk Forderungen stellt, und der ganze Geschlechter vernichtet, wenn sie ihm nicht gehorchen. Während die Gemeinde jubelnd und jauchzend in das Heiligtum einzieht, klingt ihr vom Tempel her das Donnerwort ihres Gottes entgegen[5]). Es muß eine kräftig empfindende Zeit gewesen sein, die

[1]) Vgl. unsere Bemerkungen S. 24. 81. 146 und zu Ps. 97 7, 1. Sam. 2 2. — [2]) Vgl. Ps. 96 4 97 9. — [3]) Vgl. unsere Bemerkung S. 65 f. — [4]) Vgl. unsere Bemerkung S. 61. — [5]) Eine ähnliche Reihenfolge von festlichem Hymnus und göttlicher Mahnung haben wir auch im Ps. 81.

solchen herben Kontrast in einem Liede ertragen konnte. — Wie ein Seufzer der Sehnsucht setzt die Rede Gottes ein: „O, daß ihr heute auf meine Stimme hörtet"! Wie oft hat Gott schon zu diesem Volke gesprochen! Seit Moses ist sein Wort immer wieder ergangen, und wie selten hat Israel hören wollen! O, wenn doch heute, an diesem Tage des Jubels, eine neue Zeit des Gehorsams beginnen würde! Was für eine Zeit des göttlichen Segens würde das werden! Ja, dann würde dies Fest das schönste Fest sein, das Israel je erlebt hat[1])! Und nun hält, immer ernster werdend, die Rede Gottes dem Volke das Beispiel der Vorzeit entgegen, derselben Vorzeit, deren Gedächtnis man an diesem Feste begeht: pflegt man doch an den Feiertagen Mosis und seiner Zeit zu gedenken. Aber die alte Mosesgeschichte erzählte zugleich, wie schon das erste Geschlecht, das mit Moses ausgezogen war und alle Wunder gesehen hatte, an Gottes Macht und Güte zweifelte; sie berichtete, in der Art volkstümlicher Überlieferung an die Namen anklingend, daß die Väter mit Gott zu „Meriba" (Hader) „gehadert" und ihn zu „Massa" (Versuchung) „versucht" hätten[2]). Und weiter hieß es, daß Mosis ganzes Geschlecht von Gott nicht gewürdigt worden sei, die „Ruhestatt", die Gott ihm als Ziel seiner Wanderungen gelobt hatte, zu erreichen[3]). Was für ein furchtbares Beispiel des „irren Geistes", der Gottes Wege nicht erkennen kann, obwohl er seine Werke — der Dichter denkt hier besonders an die wunderbare Spendung des Wassers aus dem Felsen zu Meriba — mit Augen geschaut hat! Und was für ein schreckliches Beispiel des göttlichen Zornes über solche Störrigkeit! Du aber, Geschlecht der Gegenwart, nimm die Lehre der Vorzeit an! Gehorchet Gott heute und seid besser als eure Väter,

[1]) Vgl. Ps. 81 14 ff. — [2]) Vgl. 2. Mose 17 1–7, 4. Mose 20 1–13. — [3]) Vgl. 4. Mose 14 26 ff.

die er einst geliebt, und die er dann mit Abscheu verworfen! Sonst — bemerkenswert ist, daß dieses „Sonst" nicht ausgeführt wird; den Schluß mag sich jeder selbst ziehen; solches plötzliche Abbrechen ist besonders eindrucksvoll.

Der Kontrast beider Teile des Psalms, des jubelnden Hymnus und der ernsten, ja drohenden Mahnung, ist so groß, daß man diesen Psalm gar in zwei Gedichte hat zerteilen wollen, die nur durch Zufall zusammengekommen seien; aber wir sind imstande, diesen eigentümlichen Gegensatz aus der Religionsgeschichte Israels zu begreifen. Wir wissen, daß es die großen „Unheilspropheten", Männer wie Amos, Jesaias, Jeremias gewesen sind, die einer Zeit, welche ihres Gottes allzu vertrauensselig froh war, den furchtbaren Ernst der Religion entgegengeworfen haben. Im Geiste dieser Männer ist der Psalm geschrieben; vergeßt über all der Festesfreude nicht den Ernst der Forderungen Gottes! Auch die Form der Worte ist die prophetische; es ist die Form einer Rede Gottes selber: die Propheten haben ja das Vorrecht, in Gottes Namen als seine Botengänger zu sprechen[1]). Auch das darf man bemerkenswert finden, daß der Psalmist es nicht für nötig hält, auszuführen, was der Wille Gottes sei, sondern nur im allgemeinen zum Gehorsam mahnt; zu seiner Zeit war Gottes Wille schon unzählige Male durch Gesetz und Propheten offenbart worden, so daß der Psalmist stillschweigend darauf verweisen kann. Alles in allem: ein würdiger Nachfolger der Propheten. Die Gemeinde, die im Festgottesdienst solche Liturgie aufführt, hat den Geist der Propheten noch immer unter sich.

---

[1]) Vgl. unsere Bemerkung S. 116. 149.

Jahves Königtum, ein prophetischer Psalm.

Psalm 97.

Jahve ward König! Es jauchze die Erde!
Die vielen Inseln mögen jubeln!

Gewölk und Dunkel um ihn her,
Gerechtigkeit und Recht tragen seinen Thron.
Feuer geht von ihm aus,
daß die Felsen[1]) ringsumher brennen.
Seine Blitze beleuchten die Welt,
die Erde sieht es und kreißt.
Berge zerschmelzen wie Wachs
vor Jahve —,
vor dem Herrn aller Welt!
Die Himmel künden seine Gerechtigkeit,
alle Völker schaun seine Herrlichkeit.

Da verzweifeln alle Bilderdiener,
die sich rühmten der Götzen;
alle Götter sinken vor ihm in den Staub!
Zion aber hört es mit Freuden,
Judas Töchter[2]) frohlocken
über deine Gerichte, Jahve!
Denn du[3]) bist der Höchste über alle Welt,
hocherhaben über alle Götter!

Jahve liebt[4]), die das Böse hassen[5]);
er bewahrt seiner Frommen Leben,
rettet sie aus der Frevler Hand.
Licht geht auf[6]) dem Gerechten,
Freude den einfältigen Herzen.
Ja, freut euch, ihr Gerechten, an Jahve
und dankt seinem heiligen Namen!

Der Psalm besingt das Ende der Welt, da Jahve als König der ganzen Erde erscheint, da er die Herrschaft der Götter in den Staub wirft und Zion erlöst. Der

1) ṣurim. Die Lesung ṣe'adaw „Schritte" ist nicht so gut, weil Jahve im Psalm thronend, nicht schreitend vorgestellt wird. — 2) Das sind die judäischen Landstädte — 3) „Jahve" Zusatz? — 4) 'ohēb. — 5) śone'e. — 6) zaraḥ.

Form nach ist der Psalm ein Hymnus: er preist die zukünftige Herrlichkeit Gottes; dem Inhalt nach ist er eine Prophetie: nach der Art der Propheten, deren Ton er nachahmt, beschreibt der Psalmist die Zukunft, als ob er selbst mitten darinnen stände[1]).

Durch Himmel und Erde hört der Dichter den Ruf erschallen: Jahve ward König! Wenn hier auf Erden ein neuer König eingesetzt wird, wenn er in feierlicher Prozession durch die Stadt zieht und sich auf den Thron seiner Väter setzt, dann erklingen die Flöten und Posaunen, und alles Volk jauchzt, daß die Erde von ihrem Geschrei erdröhnt; dann ruft man den Namen des neuen Herrschers aus: er ist König geworden[2])! So feiert der Psalm und andere ihm verwandte die Thronbesteigung Jahves. Jahve ward König! Er hat die königlichen Prachtgewänder angetan[3]); er hat sich auf seinen heiligen Thron gesetzt[4]), auf den höchsten Thron der Welt, den die Keruben tragen[5]); er ist erschienen, um die Welt zu richten[6]). — Voraussetzung dieses Gedankens von Jahves zukünftiger Thronbesteigung ist, daß er gegenwärtig eigentlich noch nicht König der ganzen Welt ist; gegenwärtig ist sein Reich noch nicht gekommen. Das Regiment in der Welt führt nicht Jahve und sein Volk, sondern die heidnischen Weltreiche, die Israel bedrücken; und anstatt Jahves Namen zu preisen, fallen die Menschen vor den Bildern nieder und verehren die Götzen. So sehnt man sich nach der Zeit, wo Jahve selber aufsteht und das Regiment über die Welt ergreift. — Wenn aber diese Freudenbotschaft erschallt, sollen alle Nationen jauchzen; und selbst die fernsten

---

1) Vgl. unsere Bemerkung S. 149. — 2) Vgl. die Beschreibungen solcher Thronbesteigungen 1. Sam. 11 15, 1. Könige 1 39. 40, 2. Könige 11 12, (Matth. 21 7ff.) und besonders den Königsruf 2. Sam. 15 10: „Absalom ist König geworden". — 3) Vgl. Ps. 93 1. — 4) Vgl. Ps. 47 9. — 5) Vgl. Ps. 99 1. — 6) Vgl. Ps. 96 13 98 9.

Völker, die auf den Küsten und Inseln des Mittelmeeres wohnen, sollen jubeln! So gebührt es sich ja: der neue König muß jubelnd und jauchzend empfangen werden! Und nun dieser König, der aller Tyrannei ein Ende macht, mit dem ein neues Zeitalter der Seligkeit und des Friedens beginnt, der herrliche und gewaltige König Jahve wird von allen Völkern bewillkommt mit lautem Jubel und frohem Händeklatschen[1]).

Die folgenden Verse beschreiben nun die herrliche und schreckliche Erscheinung Jahves. Das ganze Bild, das von Glanz und Feuer erstrahlt, ist — ein schauerlich-prächtiger Kontrast! — eingehüllt in das tiefste Schwarz des Gewölks. Jahve selbst sitzt auf seinem Herrscherthron. Feuer geht von ihm aus und lodert um ihn her, daß die Felsen entzündet werden. Zuckende Blitze erstrahlen, daß die Erde vor Angst wie eine Kreißende erbebt. Mächtige Berge, das Symbol des Festen und Dauernden, vor Jahves Feuer zerschmelzen sie wie Wachs! Das ist Jahves Herrlichkeit! Ringsumher aber in weitem Kreise Hymnus und Bewunderung! Die Himmel, denen er zuerst erscheint, verkünden, die Völker schauen den majestätischen Gott!

Wir haben zu diesem Bilde von Jahves Erscheinung eine große Fülle von Parallelen[2]) und können eine Geschichte dieser Vorstellung in großen Zügen zeichnen. Es war zur Zeit des Psalms Gewohnheit der Dichter der eschatologischen Lieder, Jahve zu schildern, wie er mit solchen entsetzlichen Schrecknissen zum Weltgericht auf die Erde kommt. Diese Bilder aber von Jahves Herrannahen sind ihrer mythologischen Färbung nach sicherlich uralt; die Vorfahren Israels müssen in der Urzeit in solchen furchtbaren Naturerscheinungen Jahves Erscheinung gesehen haben. Nun wissen wir, daß diese Vorstellungen von Jahve speziell

[1]) Vgl. Ps. 47 2. — [2]) Vergl. findet sich auch Jes. 30 27 ff. Hab. 3, Ps. 18 u. a. Vgl. auch unsere Bemerkungen S. 80 f. 117 f.

am Sinai lokalisiert waren: so hat sich Jahve nach der Sage dem Moses und dem Elias am Sinai unter solchen Schrecknissen gezeigt, und auch im alten Deboraliede[1]) kommt er seinem Volke in dieser Gestalt vom Sinai her zu Hilfe. Ein letzter Rest davon mag hier die Erwähnung der „Felsen" und „Berge" sein. Daß wir dergleichen Schilderungen in den alten Sagen und zugleich in der Eschatologie finden, ist nicht weiter zu verwundern; wir wissen auch sonst, daß vielfach Traditionen aus der Urzeit in die Endzeit übertragen worden sind[2]). Eine weitere Frage ist, aus welcher Naturanschauung diese Beschreibungen der Theophanie entsprossen sind. Man pflegt gegenwärtig hierauf zu antworten, daß es das Gewitter sei: eine Erklärung, die auch sicherlich nicht unrichtig ist, hören wir doch überall bei solchen Gelegenheiten und auch in Ps. 97 von den Blitzen und Donnern. Aber es fragt sich, ob diese Erklärung allein genügt. Denn wenn wir weiter vernehmen, wie ein furchtbares Erdbeben das Gewitter begleitet[3]), wie Rauch von dem Sinai aufsteigt, wie von einem Schmelzofen[4]), wie die Flamme des brennenden Berges bis in die Mitte des Himmels schlägt bei Finsternis, Gewölk und Dunkelheit[5]), wie glühende Kohlen vom Himmel fallen[6]), wie der Odem Jahves wie ein Schwefelstrom alles in Brand setzt[7]), wie die Berge wie Wachs zerschmelzen[8]), u. a. m., so werden wir unmittelbar an vulkanische Vorgänge erinnert, die ja, wie bekannt, von besonders furchtbaren Gewittern begleitet zu werden pflegen. Allen diesen Schilderungen, die ihren eigentlichen Sitz in der Mosesgeschichte haben, liegt sicherlich Naturbeobachtung, geschichtliche Erinnerung zugrunde:

[1]) Vgl. Richter 5. — [2]) Vgl. unsere Bemerkungen S. 9. 110 f. 111. 113. — [3]) Vgl. 2. Mose 19 18, 1. Könige 19 11, Ps. 97 4. — [4]) Vgl. 2. Mose 19 18. — [5]) Vgl 5. Mose 4 11, ferner 5. Mose 9 15. — [6]) Vgl. Ps. 18 9. 13. — [7]) Vgl. Jes. 30 33. — [8]) Vgl. Micha 1 4, Ps. 97 5.

der Sinai muß ein Vulkan gewesen sein[1]). Zu einem Vulkan hat Moses sein Volk geführt, und in dem schrecklichen Vulkanausbruch hat man Jahves schauerliches und majestätisches Erscheinen erlebt. Dies uranfängliche Erlebnis hat der Religion Israels für lange Zeit die Färbung gegeben. So hat man sich auch das Weltende und Weltgericht u. a. als eine ungeheure vulkanische Eruption ausgemalt: was noch in den spätesten Psalmen nachklingt. Eigentümlich ist, daß die Art, wie man sich den unter diesen Zeichen erscheinenden Jahve vorstellt, merkwürdig schwankt; bald denkt man sich ihn in Bewegung begriffen: am Sinai vorüberziehend[2]), auf den Berg herabkommend[3]), aus der Ferne herbeieilend[4]), oder man stellt ihn sich vor — ein besonders beliebtes und majestätisches Bild — unter allen diesen Schreckniſſen in Ruhe thronend[5]): beides ist verbunden, wenn er reitend oder fahrend gedacht wird[6]). Vielleicht dürfen wir annehmen, daß die erstere dieser Vorstellungen, die auch zu der Art vulkanischer Erscheinungen, speziell der vulkanischen Wolken vortrefflich paßt, die ältere ist, und daß die Vorstellung vom Thronen des Gottes, die Jahve eigentlich als König und Herrn des Himmels schildert, erst nachträglich in die Anschauung vom Vulkangott hineingekommen ist. — Ganz anderer Herkunft ist das Wort, daß „Recht und Gerechtigkeit Jahves Thron tragen"; dies Wort ist auch sonst im Jahvehymnus gebräuch-

1) Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei auch hier ausdrücklich bemerkt, daß die gegenwärtig sogenannte „Sinai"halbinsel nicht vulkanisch ist; indeß haben wir auch sonst Gründe zu der Annahme, daß der „Sinai" des Moses nicht jenes Gebirge ist, das erst die christliche Tradition dafür erklärt hat, sondern daß er an der nordöstlichen Küste des roten Meeres zu suchen ist, woselbst sich viele Vulkane befinden. — 2) Vgl. 1. Könige 19 11, 2. Mose 34 6. — 3) Vgl. 2. Mose 19 18. — 4) Vgl. Jes. 30 27. — 5) Vgl. Ps. 29 10, Hesekiel 1, Daniel 7 9 ff., Äth. Henoch 14, Offenbarung Joh. 4 5; vielleicht auch schon Jes. 6 4. — 6) Vgl. Hab. 3 8, Hesekiel 1, Ps. 18 11.

lich[1]); auch vom Throne des irdischen Königs könnte man es sagen[2]). Ein solches Wort wird völlig verständlich, wenn man weiß, daß es mythologische Anschauung war, daß die Stützen (prosaisch gesagt: die Stuhlbeine) des göttlichen Thrones gewaltige Dämonen seien, und daß man gewohnt war, den Thron Gottes oder des irdischen Königs der Welt so abzubilden[3]). Solche Vorstellungen bildet der Dichter weiter; an die Stelle der Dämonen setzt er nach einem uns wohlbekannten geschichtlichen Prozeß[4]) die Abstrakta „Recht und Gerechtigkeit"; und so verkündet er: dies neue Reich des wahren Gottes ist keine Willkürherrschaft, sondern auf Gerechtigkeit gegründet. Eine Personifikation von „Recht" und „Gradheit" finden wir auch im Babylonischen und Phönizischen[5]).

Während der erste Teil des Liedes so in phantastisch-mythologischen Farben schwelgt, begibt sich der zweite mehr in die Wirklichkeit; er schildert die Wirkung der Erscheinung Jahves auf die religiösen und politischen Verhältnisse der Welt. Wenn Jahves Reich kommt, dann wird der Götzendienst, der jetzt so stolz das Haupt erhebt, zu schanden: die Götter sinken vor Jahves Herrlichkeit in den Staub[6]); ihre Verehrer erkennen jetzt, daß sie umsonst ihr Vertrauen auf sie gesetzt haben. Zion aber freut sich dessen, was es hört: es vernimmt, daß sein Gott jetzt der höchste in der ganzen Welt geworden ist. Wo der Gott so hoch erhoben ist, kann auch das Volk nicht nachbleiben; ist Jahve der Weltgott geworden, so wird Israel das

[1]) Vgl. Ps. 89[15]. — [2]) Vgl. Sprüche 16[12]. — [3]) Vgl. die babylonischen und assyrischen Abbildungen in Riehms Handwörterbuch Art. Sanherib und Sargon und in Guthes „Kurzem Bibelwörterbuch" S. 67. — [4]) Vgl. unsere Bemerkungen S. 97. 155. — [5]) Vgl Winckler und Zimmern in Schraders „Keilinschriften und das Alte Testament"[3] S. 224 A. 1 S. 370. — [6]) Zum Niederfallen der Götter vor Jahve vgl. die ägyptischen und babylonischen Parallelen S. 81 f.

Weltherrenvolk werden. Mit solchen Gedanken hat sich das von den Heiden zertretene Judentum getröstet, daß es, wenn auch nicht durch seine eigene Macht, so doch durch die Gnade seines Gottes das Weltreich ererben werde. In diesen Gedanken verbindet sich eigentümlich die Begeisterung für den wahren Gott und die Sehnsucht des unterdrückten Judentums, daß es einst den Spieß umkehren und seine Unterdrücker unterjochen werde. — Charakteristisch ist in dem Bilde von der Endzeit, das der Psalm entwirft, daß der König aus Davids Stamm darin fehlt. Wir können in der gesamten Eschatologie zwei Richtungen unterscheiden, die beide von einem kommenden Reiche und einem kommenden Könige sprechen: während die eine den König David oder Davids Sohn nennt, ist in der andern Jahve selbst der Herrscher der Zukunft; überall, wo von Gottes Reich geredet wird, fehlt der menschliche König; denn ein „Messias" hat in „Gottes Reich" keine Stätte.

Der Psalm schließt mit der Anwendung auf die einzelnen Frommen. Wer das Böse haßt, einfältigen Herzens ist und gerecht lebt, der darf auf Jahve vertrauen: Jahve liebt ihn, bewahrt sein Leben und errettet ihn vor dem Frevler; er schenkt ihm Licht und Freude; deß sollen sie sich freuen und Jahve danken.

Ein Gedicht mit so leuchtenden Farben muß auf Leser, die mit den Psalmen nicht sehr vertraut sind, einen nicht geringen Eindruck machen. Wer aber mehrere derartige Lieder hintereinander liest, und dabei sieht, wie sehr sie sich in Gedanken, ja im Wortlaut wiederholen, der erkennt doch, daß der Psalm weniger originell ist, als er zu sein scheint. Wie abgeschliffen dem Psalmisten diese Bilder sind, sieht man deutlich daran, daß er mitten in die Schilderung der Feuererscheinung Jahves einen so ganz andersartigen Zug setzen kann wie den: „Gerechtigkeit und Recht tragen

seinen Thron." Ähnliches wird man für viele der uns erhaltenen Psalmen zu sagen haben.

Lobe den Herrn, meine Seele!

Psalm 103.

Lobe den Herrn[1], meine Seele,
alles in mir[2] seinen heiligen Namen!
Lobe den Herrn, meine Seele,
und vergiß all seine Wohltaten nicht!
Der all deine Sünden vergab,
und all deine Leiden heilte,
der dein Leben aus der Grube erlöste,
der dich krönte mit Gnade und Erbarmen,
der dein Begehren[3] freundlich stillte,
daß sich deine Jugend wie ein Adler erneut!

Helfende Taten tut Jahve,
schafft allen Gedrückten ihr Recht.
Er tat seine Wege Mose kund,
den Kindern Israel sein Tun:
Jahve ist barmherzig und gnädig,
langmütig und reich an Huld.
Er hadert nicht für immer
und trägt nicht ewiglich nach.
Er handelt nicht nach unsern Sünden[4]
und vergilt nicht nach unserer Schuld.
Sondern, so hoch der Himmel über der Erde,
so hoch[5] ist seine Huld über seinen Frommen;
so fern der Aufgang vom Niedergang,
so fern läßt er unsre Sünden von uns sein.

1) Die wörtliche Übersetzung „lobe Jahve" haben wir an dieser, allen Herzen vertrauten Stelle nicht einsetzen wollen; ebenso im Anfang des folgenden Psalms. — 2) qirbi Singular, auch des Rhythmus wegen vorzuziehen. — 3) Nach LXX; wörtlich: „der dein Begehren mit Gutem, d. h. mit köstlichen Genüssen stillte". — 4) lanu und ʿalenu sind Zusätze. — 5) gabăh.

Wie sich ein Vater der Kinder erbarmt,
erbarmt sich Jahve seiner Frommen.

Denn er weiß, woraus wir bestehen,
er bedenket, daß wir Staub sind.
Des Menschen Leben gleicht dem Gras,
er blüht wie die Blumen des Feldes;
geht der Wind darüber, sind sie nimmer da,
und ihre Stätte kennt sie nicht mehr.
Jahves Huld aber währet[1]) in Ewigkeit
und seine Treue auf Kindeskind
bei seinen Frommen[2]), die seinen Bund halten
und an seine Gebote denken, sie zu tun.

Jahve hat den Thron im Himmel aufgestellt,
seine Herrschaft regieret das All.
Lobet Jahve, ihr seine Engel,
ihr starken Helden, die sein Wort vollziehen[3])!
Lobet Jahve, all sein Heer[4]),
seine Diener, die seinen Willen tun!
Lobet Jahve, alle seine Werke
an allen Orten seines Reichs[5]).

Im ersten Teil dieses wunderbaren Liedes erzählt der fromme Sänger seine Geschichte. Er war in schwere Krankheit gefallen und schon dem Tode nahe gewesen. Und nach dem Glauben der Frommen seiner Zeit, die geneigt waren, in der Krankheit Gottes Strafe für die Sünde zu sehen, so hatte auch er nicht gezweifelt, daß Gott ihm sein Leiden zur Strafe und Züchtigung gesandt habe. Aber, als er sich so vor ihm demütigte, hat Gott ihm die Sünde vergeben und die Krankheit von ihm genommen. Von allem Schweren: allem Leiden und aller Schuld, ist er nun errettet! Vor der „Grube", d. h. vor der Unterwelt, wohin nach

1) „Von Ewigkeit" ist Zusatz, wie der Rhythmus zeigt. — 2) Diese Worte — man lese lirē'aw — sind rhythmischer Gründe wegen aus dem vorhergehenden Verse hierhergestellt. — 3) Die Worte „zu hören auf die Stimme seines Wortes" sind Zusatz. — 4) ṣeba'o Singular wie Ps. 1482. — 5) Der Schluß „lobe Jahve, meine Seele" ist wohl liturgischer Zusatz.

israelitischer Vorstellung die Toten kommen[1]), ist er bewahrt geblieben. Mit Gnade und Erbarmen hat Gott ihn „gekrönt", er hat ihn damit geschmückt, wie mit einem schönen Turban, den man zur Festzeit auf das Haupt setzt[2]): Feste läßt Gott ihn feiern, an Stelle der früheren Tage der Trauer und Klage. Was er sich früher an guten Dingen gewünscht hat, und damals schmerzlich entbehrte, davon ist er nun satt geworden. Ein neues Leben liegt vor ihm; er fühlt sich frisch und neu, als wäre er noch einmal wieder jung: es ist ihm ergangen wie dem Adler, von dem das Volk eine ähnliche Geschichte erzählt haben muß, wie wir sie vom Phönix kennen. So ist seine Seele voll jubelnder Dankbarkeit, und er ergißt „alles in ihm" in einen jauchzenden Dank- und Lobpsalm: lobe den Herrn, meine Seele! — Um den Ausdruck „alles in mir" zu verstehen, muß man wissen, daß altorientalische Seelenlehre nicht nur das Herz, sondern auch Nieren und Leber oder die „Eingeweide" überhaupt als den Sitz des geistigen Lebens betrachtet. „Lobe den Herrn, alles in mir", d. h. lobe den Herrn alles, was in mir loben und preisen kann.

Die Formen dieses Liedes sind uns aus der sonstigen hebräischen Literatur wohlbekannt. Die beiden ersten Verse bilden eine schwungvolle Einleitung, die nach Sitte des hebräischen Hymnus eine Aufforderung zu Gottes Preise enthält. Solche Aufforderung richtet ursprünglich der Vorsänger an den Chor: singet, ihr Frommen, Jahve ein Loblied[3])! Hier aber fordert der Dichter in einer eigentümlichen Abweichung vom Gewöhnlichen die eigene Seele auf; darin erkennen wir etwas von seinem persönlichen Leben: er erweckt sich selbst zu Gottes Lob; die Erinnerung an Gottes Hilfe will er nicht, wie es die Menschenkinder gewöhnlich

[1]) Vgl. unsere Bemerkung S. 165. — [2]) Ein ähnliches Bild Sprüche 3₃. — [3]) Vgl. unsere Bemerkung S. 81. 172 f.

tun, fahren lassen; er will sie festhalten und sich in sie vertiefen. — Auch für die Wiederholung der Anfangsworte durch den zweiten Vers haben wir Parallelen[1]); wir dürfen den Ursprung dieser eindrucksvollen rednerischen Figur vielleicht darin sehen, daß der Chor die Worte des Vorsängers wiederholt hat. — Der Inhalt der folgenden Verse sind dann die „Wohltaten", die Gott dem Dichter erwiesen hat, und die Form ist die im Hymnus übliche, daß man in Partizipien (wofür im Deutschen Relativsätze stehen) die einzelnen Wohltaten Gottes herzählt. Sehr beachtenswert ist, daß sich solche Aufzählung der Taten und Eigenschaften der Gottheit und gerade auch im Stil der Partizipien oder Attribute in babylonischen und ägyptischen Hymnen findet. Die Formen des Hymnus waren in der altorientalischen Welt längst ausgeprägt, als Israel in sie eingetreten ist[2]).

Aber mit diesem Lobpreis Gottes wegen der Rettung seiner Person ist des Sängers Begeisterung noch nicht erschöpft. Seinem persönlichen Dankgebet fügt er einen Hymnus allgemeineren Inhalts hinzu. Gottes Gnade ergeht ja nicht nur über ihn, sondern über alle Frommen. Wie Gott ihm die Sünden vergeben hat,

---

[1]) Vgl Ps. 124 1. 2 129 1. 2. — [2]) Ein hebräisches Beispiel des „Partizipialstils" bietet das Gebet des Manasse 2. 3.; ein babylonisches der Schluß des Schöpfungsmythus bei Hehn, Hymnen und Gebete an Marduk S. 14 f.; andere babylonische Beispiele bei Jastrow, Religion Babyloniens und Assyriens I S. 547. 536 u. a.; ein ägyptisches ist der Hymnus an Osiris bei Erman, Ägyptische Religion S. 50. Besonders der ägyptische Hymnus ist beachtenswert: nach einem Introitus „Gelobt seist du, Osiris, Sohn der Nut", besteht das Lied selbst aus lauter zusammengestellten Partizipien, in denen die Macht und Herrlichkeit des Gottes gepriesen wird: das ist nach Professor Ermans mündlicher Mitteilung in Ägypten die gewöhnliche Form der Götterhymnen, also genau dieselbe wie die in Israel gebräuchliche! Auch im Babylonischen ist dieser Partizipialstil sehr häufig. Sehr ähnlich ist schließlich auch die Form der orphischen Hymnen der Griechen (vgl. Abel, Orphica): auch hier die vielen Götterprädikate, häufig in Partizipialform oder in Relativsätzen, womit der größte Teil des Liedes gefüllt wird.

so verzeiht Gott allen, die ihn fürchten. So besingt er denn in diesem zweiten Teile seines Liedes Gottes Gnade, die sich an Israel und den Frommen, wenn sie sündigen, offenbart.

Der Dichter erinnert an jene große grundlegende Offenbarung Gottes, da Moses ihn gebeten hatte: tue mir deine Wege kund! d. h. zeige mir die Wege, die du wandelst[1]); damals zog Jahve — so erzählt die alte Geschichte — in eigenster Person an Moses vorüber, und Moses, in der Höhle am Berge stehend, vernahm die Worte: Jahve ist ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig und reich an Huld und Treue. Das sind die Wege, die er wandelt, das Gesetz seines Waltens[2])! Dieser Satz war eine Art Glaubensbekenntnis der Frommen geworden und wurde oft zitiert[3]). Solche herrlichen Worte nimmt der Psalmist hier auf und setzt sie fort, indem er die schönsten Sprüche aus den Heilsverkündigungen der Propheten mit einflicht. „Er hadert nicht für immer“[4]); zwar er hadert zuweilen und muß hadern, wenn die Sünden ihn beleidigen; aber er hadert nicht für immer: er vergibt auch wieder; er vernichtet nicht, sondern er züchtigt nur. „Er handelt nicht nach unseren Sünden“; täte er das, so wäre es mit uns aus; aber er handelt milder mit uns, als wir verdient haben. Diese Gnade Gottes beschreibt der Dichter mit zwei gewaltigen Bildern: so hoch der Himmel ist, so hoch ist seine Huld[5]); so fern der Aufgang vom Niedergang, so fern bleibt von uns durch seinen gnädigen Spruch unsere Schuld: die Schuld, so ist die Voraussetzung des Bildes, stürzt auf den Sünder los, um ihn zu „erreichen“ und ihn zu verderben; aber Gottes Gnade hält sie von ihm fern — und wie fern! Man beachte, wie Gottes Walten hier geschil-

---

[1]) Vgl. 2. Mose 33 13. — [2]) Vgl. 2. Mose 34 6. — [3]) Vgl. Ps. 86 15 145 8. Joel 2 13. Neh. 9 17 u. a. — [4]) Jes. 57 16, Jer. 3 5. 12. — [5]) Derselbe Gedanke Ps. 36 6 57 11 vgl. auch Jes. 55 9.

dert wird: er herrscht über die Menschenkinder mit uneingeschränkter Souveränität: er hat Macht, ihre Sünden zu behalten oder zu vergeben, ganz wie er will; dabei ist weder von der Mittlerschaft einer Person noch auch von Sühnopfern die Rede. Das ist die Haltung, die Psalmisten und Propheten stets einnehmen, im Unterschied vom priesterlichen, nachexilischen Gesetz, das die göttliche Vergebung an das Sühnopfer des Priesters bindet. Daß hier zwei Bilder zusammengefügt sind, aus demselben Bereich genommen und doch einander entgegengesetzt (das erste Bild spricht von der Ausdehnung in die Höhe, das zweite von der in die Breite) erscheint dem hebräischen Stilgefühl als besonders geistreich[1]). Und noch ein drittes Bild fügt der Dichter hinzu, dasjenige, das dem Neuen Testamente und daher auch unserem Herzen am nächsten steht, das vom Vater, der sich der Kinder erbarmt. — Diese Worte von Gottes Gnade und Barmherzigkeit klingen dem israelitischen Frommen noch eindrucksvoller als uns. Damals war ja die Botschaft von Gottes Liebe zu den Sündern, wie sie Jesus gebracht hat, noch nicht erschollen. Das israelitische Volk war seit alters gewohnt, die großartigen, ja furchtbaren Prädikate Gottes zu betonen; sein Gott sprach zu ihm im Blitz und Donnerschlag, mit grausigem Kriegsgeschrei stürmte Jahve in die Schlacht und raffte im Zorn ganze Geschlechter dahin! Um so holdseliger klingen diese Worte von Gottes Freundlichkeit und Barmherzigkeit.

Im folgenden schildert der Dichter diejenigen Gedanken Gottes, die ihn milde gegen den Sünder stimmen. Gott denkt an unsere Schwäche und Vergänglichkeit: wir sind ja nur ein Gebilde aus dem Allerniedrigsten, Unedelsten in der Welt, aus Staub geformt — eine Reminiszenz aus der Urgeschichte[2]) —, und

1) Vgl. unsere Bemerkungen S. 165. 166. und zu Ps. 128₃ 139₈. — 2) Vgl. 1. Mose 2₇. Die Schöpfung des Menschen aus

unser Leben ist so kurz wie das der Blumen des Feldes, die vor dem heißen Atem des Wüstenwindes so bald verdorren, und die so spurlos dahingehen, daß die Stätte, da sie gestanden, sich ihrer Gestalt nicht mehr erinnert[1]). Nun aber lenkt der Dichter auf sein Thema zurück: in wirkungsvollen Kontrast zu diesen schwermütigen Worten von der Kürze des menschlichen Daseins stellt er die Ewigkeit der göttlichen Gnade: sie dauert in alle Geschlechter! — Auch die Schilderung von der Kurzlebigkeit des Menschen und der Vergleich mit den Feldblumen ist nicht das geistige Eigentum des Dichters: das hebräische Klagelied pflegte, um Gott zu rühren und milde zu stimmen, an die Kürze des irdischen Lebens zu erinnern[2]), und der Hymnus verwandte denselben Gedanken zur Hervorhebung der Ewigkeit Gottes[3]). Beides ist hier vom Dichter unseres Psalms zu einem ergreifenden Akkorde verbunden[4]). — Zum Schluß des Abschnittes hebt der Psalmist in ernstem Ton noch einmal[5]) hervor, daß Gottes Gnade sich nur auf die Frommen bezieht, die Gott dienen wollen. Denen vergibt er ihre Sünden, wenn sie sich einmal verfehlen. Den Frevlern aber, die Gott den Rücken kehren, ist Gott — so heißt es überall in den Psalmen — kein gnädiger, sondern ein zorniger Herr. Noch viel tiefer ist Gottes Gnade im Evangelium Jesu erkannt, wo Gottes vergebende Vaterliebe dem Sünder erbarmend entgegenkommt. So weit der zweite Teil.

Der dritte, kürzere und abschließende Teil handelt von Gottes Macht im Himmel und in aller Welt.

Erde, Lehm oder Ton behauptet auch die ägyptische, babylonische und hellenische, ja selbst die indische und chinesische Tradition, vgl. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients S. 71. 72. — [1]) Vgl. Hiob 7 10. — [2]) Vgl. Hiob 14 2, Ps. 39 5–7 102 12. — [3]) Vgl. Jes. 40 6 ff. — [4]) Eine Parallele hierzu ist Ps. 90, vgl. unsere Bemerkung S. 160. — [5]) Nach 2. Mose 20 6.

Denn immer höher reckt das Lied die Schwingen aus, und immer weiter zieht es seine Kreise. Die Allmacht ihres Gottes macht sich die Religion Israels daran deutlich, daß sie Gott im Himmel thronend denkt: von da aus kann er das All überschauen, von dort liegt ihm alles zu Füßen! Das ist eine erhabene Vorstellung, wie sie auch bei anderen Völkern von deren höchstem Gott, von dem Himmels- oder Sonnengott, gebräuchlich ist, und deren sich auch die Jahvereligion bemächtigt hat. Und nun stellt sich der Dichter all die Wesen vor Augen, die in Gottes Diensten stehen: seine Boten und starken Helden, sein Kriegsheer und die Diener, die er zu seinen Geschäften braucht. Ja, zuletzt tritt vor seinen Blick die ganze Schöpfung mit ihren mannigfaltigen Bereichen, überall von Gottes Werken erfüllt. Alle diese Wesen sollen einen ungeheuren Lobpsalm anstimmen, der Himmel und Erde erfüllt! Ein würdiger Schluß des hochgemuten Psalms. — Der Form nach sind die Worte „lobet Jahve, ihr seine Engel" usw. ein Hymnus oder ein Hymnenanfang[1]). Über die Geschichte der Vorstellung der „Engel" können wir ziemlich Genaues sagen: ursprünglich stellt man sich Jahve als einen gewaltigen Feldherrn vor, der über ein großes „Heer" von streitbaren Recken gebietet und mit ihnen seine himmlischen Schlachten kämpft; oder man dachte ihn sich als einen mächtigen König, der selber in der Stille seines Palastes residiert, aber von dort aus seine „Boten" (griechisch aggeloi, Engel) über alle Welt sendet[2]). Beides ist in späterer Zeit zusammengeflossen; so auch in unserem Gedicht.

Schließlich zur Würdigung des Psalms. Die Ge-

---

[1]) Vgl. unsere Bemerkungen S. 81. 172f. 186 und zu Ps. 149₁. — [2]) Beide Vorstellungen vom Himmelsgott, der ein himmlisches Sternenheer als Krieger um sich schart, und vom Götterkönig, der seinen Boten aussendet, auch im Babylonischen; aus Zimmern in Schraders „Keilinschriften und das Alte Testament"[3] S. 453. 454.

danken und Bilder dieses Liedes sind innerhalb der alttestamentlichen Lyrik nicht eben originell. Doch würde es eine große Ungerechtigkeit sein, wenn man darum in diesem Psalm nichts anderes als „eine geschmackvolle Zusammenstellung von allerhand schönen Sentenzen aus einer ziemlich umfangreichen Lektüre“ [1]) sehen würde. Denn es ist doch kein Zufall, daß die christliche Gemeinde gerade dieses Gedicht so besonders in ihr Herz geschlossen hat: wie mancher Fromme hat in froh erregter Stunde seinen Dank gegen Gott in diesen schwungvollen Versen ausgesprochen! Vielmehr muß man sagen, daß es der Psalmist verstanden hat, die freundlichsten Gedanken der alttestamentlichen Religion in einfachen, großen Worten wiederzugeben. Das schöne Gedicht ist ein Stück Neuen Testamentes im Alten. Dieselben oder ähnliche Worte machen bei den Propheten oder im Hiob, wo sie mit allerlei Zeitgeschichtlichem oder Zufälligem verbunden sind, auf uns nicht so großen Eindruck als in dem Psalm, wo sie uns in ihrer reinen Schönheit und mit ihrer vollen Macht entgegentreten.

Gottes Herrlichkeit in der Natur.

Psalm 104.

Lobe den Herrn, meine Seele!
mein Gott [2]), wie bist du so groß!

Mit Pracht und Hoheit bist du angetan,
hüllst dich wie in ein Kleid in Licht!
Der [3]) den Himmel spannt wie ein Zeltdach,
seines Söllers Balken auf Wasser legt;

[1]) Dies ist das Urteil Duhms. — [2]) Das zweite „Jahve“ beruht wohl auf Dittographie. — [3]) hannoṭe.

der Wolken macht zu seinem Wagen,
auf Sturmes Flügeln dahinfährt;
der Winde als seine Boten braucht,
als seine Diener Feuer und Lohe[1])!

Der[2]) die Erde auf Pfeiler gegründet,
sie wankt nicht immer und ewiglich.
Die Flut hielt sie einst wie ein Kleid bedeckt[3]),
auf Bergen standen die Wasser.
Vor deinem Dräuen entflohn sie,
durch deine Donnerstimme verscheucht.
Da stiegen Berge, sanken Täler
an den Ort, den du ihnen bestimmt!
Eine Grenze setztest du, die sie nicht überschreiten,
daß sie nicht nochmals die Erde bedecken.

Der Quellen in den Tälern fließen läßt,
zwischen den Bergen gehn sie dahin.
Die tränken alle Tiere des Feldes,
die Wildesel löschen den Durst.
Dran wohnen die Vögel des Himmels
und singen hervor aus dem Laub.

Der die Berge von seinem Söller her tränkt;
die Erde genießt, was dein Werk hervorbringt[4]).
Der Gras sprossen läßt für das Vieh
und Pflanzen zur Arbeit der Menschen;
daß Brot aus der Erde hervorgehe
und Wein, der des Menschen Herz erfreut,
daß sein Angesicht glänze von Öl,
er gibt Brot, das des Menschen Herz erquickt.
Jahves Bäume trinken sich satt,
Libanon-Zedern, die er gepflanzt;
wo die Vögel die Nester bauen,
der Storch, dessen Haus Zypressen.
Die höchsten Berge sind der Gemsen Zuflucht,
und die Felsen den Klippdachsen.

Er hat den Mond geschaffen, das Jahr darnach zu teilen;
der Sonne wies er[5]) den Untergang[6]).

---

1) walahaṭ. — 2) josed. — 3) kissatta. — 4) Deutung nicht sicher. — 5) jidda' Aqu. Symm. — 6) mebo'ah.

Bestellst du Dunkel, so wird es Nacht;
drin regen sich alle Tiere des Waldes.
Die Löwen brüllen nach Raub
und fordern von Gott ihre Nahrung.
Geht die Sonne auf, schleichen sie heim
und ruhen auf ihren Lagern aus.
Da geht der Mensch herfür an sein Werk,
an seine Arbeit bis an den Abend.

Wie sind deine Werke, Jahve, so viel;
mit Weisheit hast du alle gemacht,
die Erde ist deiner Geschöpfe voll!
Da ist das Meer, groß, weit und breit,
drin wimmelt es ohne Zahl,
kleine Tiere und große!
Da wandeln schreckliche Wesen[1]),
Leviathan, den du geschaffen, damit zu spielen.

Sie alle warten auf dich,
daß du ihnen Speise gebest zur rechten Zeit.
Gibst du ihnen, so lesen sie auf;
du tust deine Hand auf: sie sättigen sich des Guten.
Du birgst dein Antlitz, so erschrecken sie;
ziehst ihren Odem ein: sie verscheiden
und kehren zurück zu ihrem Staub.
Du lässest deinen Odem aus: sie entstehen;
so machst du das Antlitz der Erde neu;

Jahves Ruhm währe ewiglich,
Jahve freue sich seiner Werke!
Der die Erde anschaut, und sie zittert;
die Berge anrührt, und sie rauchen.
Ich will Jahve singen mein Leben lang,
meinem Gotte spielen, so lange ich bin.
Möge ihm mein Dichten gefallen;
ich aber freue mich Jahves!
Möchten die Sünder von der Erde schwinden,
und die Gottlosen nicht mehr sein[2])!

---

[1]) êmoth. Der Text 'onijjoth „Schiffe" läßt sich nur halten, wenn dieser oder die folgenden Verse Zusatz sind: denn die Schiffe warten nicht auf Speise. Aber auch die Parallele „Schiffe" // Leviathan ist unwahrscheinlich. — [2]) Der Schlußsatz „Lobe den Herrn, meine Seele! Hallelujah (Preiset Jah)" ist ein späterer liturgischer Zusatz. Hallelujah ist wohl

Der schöne Psalm ist mit Psalm 103 verwandt: er hat mit ihm den Anfang gemein sowie die Vorliebe für die Partizipien (wofür im Deutschen Relativsätze), in denen Gottes Taten ausgesagt werden, und die vielfach, besonders an den Anfängen hervortretend, dem Ganzen den stilistischen Charakter geben: der Psalm ist der Form nach eine Aufzählung der herrlichen Taten Gottes. Auch dem Inhalt nach ist das Lied das Gegenstück des vorhergehenden: während dieses Gottes Walten in Israel preist, singt jenes von seiner Herrlichkeit in der Natur. Die Zusammengehörigkeit beider Lieder ist schon den Sammlern, die sie ebendeshalb zusammengestellt haben, aufgefallen.

Zuerst, wie es sich gebührt, vom Himmel; der Himmel ist ja derjenige Teil der Schöpfung, den die religiöse Phantasie in die nächste Beziehung zu Gott selbst setzt: in himmlisches Licht hüllt er sich selber ein, im Himmel wohnt er, am Himmel fährt er auf Wolken und Winden einher, Winde und Flammen sendet er als Boten und Diener. Dieselben oder ähnliche Aussagen hören wir außerhalb Israels und lange vor der Existenz eines Volkes Israel bei den Völkern rings umher, die ihre höchsten Götter als Himmelsgötter denken: kein Wunder, denn nichts anderes in der ganzen Welt stimmt den Menschen so sehr zur Andacht als die gewaltigen und zugleich so geheimnisvollen Erscheinungen des Himmels. So ist es natürlich, daß auch Israel die Prädikate des Himmelsgottes auf seinen Jahve übertragen hat. Wie der König auf dem Thron — so beginnt der Psalm die Verherrlichung Jahves — in ein wundervolles Gewand gehüllt ist, das seine „Pracht und Hoheit" vor Augen stellt, so trägt auch der höchste, der himmlische König, ein herr-

die Aufforderung zu einem ekstatischen Jauchzen, worin das ganze Volk brausend einstimmen soll, wie wir es auch im Ägyptischen finden, vgl. Erman, Ägyptische Religion S. 51.

liches Kleid: sein Kleid ist Licht! Diese Anschauung von Gottes Lichtkleid ist, wie es scheint, ursprünglich vom Himmel hergenommen, der als ein herrliches, blaues Kleid der Gottheit gedacht worden ist[1]). — Was der Himmel eigentlich sei, das ist eine dem Antiken sehr nahe liegende und schwierige Frage, die von jeher Anlaß zu mancherlei Spekulationen gegeben hat; mit allerlei Analogien hat man versucht, sich sein Wesen zu deuten. Nachklänge solcher naiver Erklärungen des Altertums sind in den hebräischen Gedichten auf uns gekommen, eines davon ist die Auffassung des Himmels als Kleides der Gottheit. Eine ganze Reihe enthält das Folgende. Der Beduine hat sich die Fläche des Himmels als ein ausgespanntes Zeltdach gedeutet. Der Bauer und Bürger, der in Häusern wohnt, dachte sich das Weltall als ein festes, zweistöckiges Gebäude: im unteren Stock, der Erde, wohnen die Menschen, der Söller aber, der Himmel, ist Gottes Behausung. Man redet auch von gewaltigen Wassern oben am Himmel, sei es, daß man sich ihn ursprünglich als ein spiegelklares Gewässer deutete[2]) (ein, wie der Moderne zugestehen wird, vortreffliches Bild), sei es, daß man sich durch die Annahme solches himmlischen Meeres den Ursprung des Regens erklären wollte. Beide Vorstellungen, vom

---

1) Die Vorstellung vom Himmel als dem Mantel der Gottheit ist im Persischen bezeugt; vgl. Yascht 13₃: „Jenen Himmel, ... den Mazda um sich nimmt als ein Gewand, ein sternenbesticktes, gottgewobenes." Die Übersetzung von Geldner, Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung XXV, S. 533. Ähnliches im Germanischen, wo Odins Mantel meist blau, aber auch gelegentlich grün oder gefleckt ist, vgl. J Grimm, Mythologie ² S. 133f.; Paul Herrmann, Nordische Mythologie S 259: „Ein weiter, wallender, schwarzer oder dunkelblauer Mantel fliegt um seine Schultern: man erkennt darin leicht das nächtliche, wolkenbezogene Himmelsgewölbe wieder"; vgl. auch E. H. Meyer, Mythologie der Germanen S. 370. — 2) So ist es, wenn die Ägypter vom Ozean des Himmels sprechen, auf dem die Gestirne in Schiffen fahren, vgl. Erman, Ägyptische Religion S. 5. 7. 10. 100.

Himmel als dem Söller und von den himmlischen Wassern, sind auch wohl zusammengekommen. So haben wir auch ein babylonisches Bild, wo der Tempel des Sonnengottes über den Wassern des Himmels stehend dargestellt ist[1]). Dann erstaunt man darüber, daß Gott die Balken seines Söllers auf Wasser gelegt hat: das ewig Feststehende ruht auf dem Schwankenden[2])!

Gottes Wagen aber — so heißt es weiter — sind die Wolken, und auf Windes Flügeln fährt er dahin. Auch das sind uralte Vorstellungen. Es liegt der religiösen Phantasie der Antike nahe und ist uns auch sonst bezeugt, daß der Wind als ein Götterroß vorgestellt wird, als ein Reittier mit riesigen Fittichen; wir kennen das geflügelte Roß besonders aus der griechischen Mythologie[3]); auch im Alten Testament werden Winde gelegentlich[4]) als Rosse dargestellt. Auch die Vorstellung vom himmlischen Wagen ist weit verbreitet; man denke nur an das berühmte „Wagengesicht" Hesekiels[5]), an die Wagen des babylonischen Sonnengottes[6]) und an Helios als Wagenlenker bei den Griechen. — Weniger frappant, aber schließlich derselben Art ist der folgende Satz, daß Winde und Flammen Gottes Boten sind, die er zu seinem Dienst entsendet. Solche Personifikation der Winde und Flammen ist einst der Antike ganz geläufig gewesen; man hat alle Wesen und Bereiche der Natur mit geistigem Leben

---

1) Vgl. die babylonische Abbildung des thronenden Schamasch in Guthes „Kurzem Bibelwörterbuch" S. 67. — 2) Eine Parallele vgl. unsere Bemerkung S. 66. — 3) Vgl. Roschers Lexikon der griech. und röm. Mythologie Bd. III. Sp. 1727 ff. Auch die babylonische Kunst kennt das Flügelroß, vgl. ebenda; der babylonische Heros Adapa zerbricht dem Südwind die Flügel, vgl. Zimmern in Schraders Keilinschriften und das Alte Testament[3] S. 521. — 4) Vgl. Sach. 6 1 ff. — 5) Hesekiel 1. — 6) 2. Könige 23 11. Vgl. Zimmern in Schraders Keilinschriften und das Alte Testament[3] S. 368 ff.

ausgestattet und als Götter und Dämonen gedacht. Hebräische Dichter behalten solche Anschauungsweise, weil sie poetisch so anziehend ist, bei: auch sie reden von Winden und Flammen wie von Personen; aber sie setzen hinzu, und das ist ihnen die Hauptsache, daß diese Mächte der Natur nicht selbständigen Willen haben, sondern Diener Jahves sind. Die Winde, die Fruchtbarkeit und Verderben über die Erde bringen, die feurigen Flammen, die vom Vulkan über das Land hinziehen oder es in Sommersglut verbrennen, sie alle kommen und gehen, wie Jahve will! — Alles dies, was der Dichter vom Himmel sagt, hat den Zweck, Gottes Größe zu schildern: was für ein herrlicher Gott muß das sein, der so prachtvolles Kleid hat, so geheimnisvolle Wohnung, so wunderbares Gefährt und so gewaltige Diener!

Zu zweit über die Erde. Ein besonderes Geheimnis der Schöpfung ist, daß die Erde so fest steht — sie ist ja das Festeste in der Welt —, also auf ungeheures Fundament gegründet sein muß, und daß doch nie ein Mensch dies Fundament gesehen hat[1]). — Und nun erzählt der Dichter zu Jahves Preise die uralte Geschichte, wie einst das Urmeer die Erde bedeckt hielt, keine Stelle freilassend, wie ein Gewand den Körper umschließt: selbst auf den höchsten Bergen standen Wasser. Da aber schritt die Gottheit ein. Wie ein Krieger mit dem Schlachtruf in den Kampf zieht, so zog Jahve gegen die Wasser mit grausem Schreien. Als das die Wasser hörten, da war es mit ihrem verwegenen Mute aus. Da zerstoben sie in eiliger Flucht. An jenem Tage, da der Schwall der Wasser das trockene Land freigab, erstand das Angesicht der Erde in der Gestalt, die man noch heute sieht: da stiegen die Berge und sanken die Täler an die Stätte, die die Hand des weltordnenden Gottes ihnen anwies. Dem

[1]) Vgl. Hiob 38 6.

bezwungenen Meere aber legte Gott sein ewiges Gesetz auf; er ordnete es in die Welt seiner Schöpfungen ein. Wohl brausen auch jetzt noch die stolzen Wogen gegen das Land heran; aber Gottes Hand hält sie in Ewigkeit fest[1]). — Das ist das gewaltige Lied von der Schöpfung der Welt und der Überwindung des Urmeeres, wie es einst an den Ufern des Euphrat und Tigris zuerst gesungen worden ist. Dort, wo im Winter Schlamm und Nebel alles erfüllt, bis die Sonne des Frühjahrs durchbricht und die Erde trocknet, ist das Lied von dem Gotte gedichtet worden, der die Gewalten der Wassertiefe erschlägt und dann diese schöne Welt erschafft. Viele Stellen bei hebräischen Dichtern und Propheten zeigen uns, daß dies babylonische Weltschöpfungsepos auf seiner Wanderung durch Vorderasien auch nach Kanaan und zu Israel gekommen ist; hier freilich ist unter Einwirkung der höheren Religion Israels das Mythologische des Gedichtes mehr und mehr geschwunden[2]). So sind auch hier nur einige Spuren des Alten stehen geblieben, so, wenn von einem Losfahren des zornentbrannten Gottes gegen die wilden Wasser gesprochen wird.

Nachdem der Dichter so die Entstehung der gegenwärtigen Weltordnung erzählt hat, fährt er fort, zu schildern, wie Gott die Welt zwischen *Erde und Wasser* geteilt hat. So redet er zunächst über die *Quellen*, dann über den *Regen*: beide sind, so darf man wohl im Sinne der alten Weltbetrachtung hinzufügen, Reste des einst alles erfüllenden Urmeeres, die Gott in seine Schöpfung einbezogen hat. — Zugleich denkt der Dichter über den *Zweck* dieser Dinge nach: es ist ihm nicht genug, mit kindlichem Staunen die Größe und Mannigfaltigkeit dieser Welt zu gewahren, sondern bedeutsam erscheint ihm vor allem, daß es *Ordnung* und *Zusammenhang* in der Welt gibt.

1) Vgl. Hiob 38 10. 11. — 2) Einen ausführlichen Nachweis findet der Leser in meinem Werke „Schöpfung und Chaos."

Der Weltschöpfer ist ihm nicht nur der Allmächtige, von dem alles kommt, sondern auch der Weise, der die Welt so geordnet hat, daß eins dem andern dienen muß.

Die Bäche gehn zwischen den Bergen dahin; ihr Wasser dient den wilden Tieren zum Trinken: auch an sie hat Gott gedacht. Als Beispiel der wilden Tiere nennt der Dichter die Wildesel, die scheuesten Tiere der Steppe, denen Gott so, fern von den Menschen einen frischen Trunk bereitet hat. In den Tälern sproßt, vom Wasser ernährt, allerlei Dickicht empor: da haben die Vögel ihr Nest und singen — ein besonders lieblicher Zug — hervor aus dem Laub[1]). — Charakteristisch ist, daß der Psalm weder von den großen Strömen noch vom Nutzen der Bäche für den Menschen redet: das erklärt sich aus dem kanaanäischen Klima, wo die Ströme fehlen, und die Bäche und Flüsse (auch der Jordan) meist in so tiefen Schluchten fließen, daß sie der Landwirtschaft keinen Nutzen bringen.

Wie kommt aber das fruchtbare Naß auf die Berge, die von den Bächen nicht getränkt werden, und die das Wasser doch so nötig haben, da Menschen und Vieh auf ihnen wohnen? Das schickt Gott „von seinem Söller her", aus der eigenen Wohnung herab; sein Werk, der Himmel, bringt den Regen hervor und stillt so den Durst der schmachtenden Erde: da sprießt das Kraut auf, von dem Menschen und Vieh sich nähren. Alles dies entspricht den Verhältnissen Kanaans, wo sich Äcker und Weiden an den Abhängen der Berge hinziehen, und wo das Land nur durch den Regen die Fruchtbarkeit empfängt. Der Dichter zählt die drei Gewächse auf, die dem Menschen in Kanaan am nötigsten sind: das Brot, das „sein Herz erquickt",

[1]) Auch Marduk sorgt für das Wild des Feldes, vgl. Hehn, Hymnen und Gebete an Marduk S. 8, und auch Amon-Re für Herden, Fische und Vögel, vgl. Erman, Ägyptische Religion S. 62 und unsere Bemerkung S. 207 A. 3.

d. h. ihm neue Kraft gibt, den Wein, der sein Herz erfreut, und das Öl, womit er sein Haupt salbt. Das Brot ist in Kanaan das gewöhnliche Nahrungsmittel der unteren und mittleren Klassen, nur die Reichen können sich tägliche Fleischnahrung leisten. Das Salben mit Öl ist dem Orientalen in seinem heißen Lande ein fast unumgängliches Labsal. Und ohne Wein gäbs keine Freude auf Erden: die Zeit, in der dies Lied gedichtet worden ist, empfand noch so natürlich, auch in der Religion, daß der Wein, der Sorgenbrecher, als eine besondere Wohltat Gottes für die Menschen erschien.

Neben den Menschen und Tieren nennt der Dichter noch andere Wesen, die ebenso wie jene ohne den Regen des Himmels nicht sein könnten; das sind „Jahves Bäume", die Gott selber gepflanzt hat. Große Bäume gibt es schon im alten Kanaan nicht viele, darum spricht man mit besonderer Bewunderung von den Zedern des Libanon, wo, durch die Unwegsamkeit des Gebirges geschützt, die Waldesriesen zu Tausenden zusammenstehen. In solchen Bäumen, deren Lebensdauer so gewaltig ist, hatte eine ältere Stufe der Religion Offenbarungen der Gottheit gesehen. Noch in israelitischer Zeit stand mancher Altar Jahves in dem Schatten hoher Bäume. Die hebräische Dichtung, die wie alle Poesie das Altertümliche liebt, bewahrt die letzte Erinnerung daran in dem Worte „Jahvebäume", d. h. Jahve heilige, geweihte Bäume, und in dem Satze, daß die Zedern (im Unterschiede zu den Fruchtbäumen, die der Mensch setzt) von Jahve selbst gepflanzt sind. — Aber auch bei diesen herrlichen Bäumen fragt der verständige Denker nach ihrem Zweck in der Welt und antwortet, sie seien für die Vögel zum Nisten da. — So ist der Psalmist vom Regen auf die Bäume, von den Bäumen auf die Vögel gekommen. Überall sieht er die Weisheit einer ordnenden Hand.

Schließlich noch ein Wort über die Berge und Felsen, die so hoch sind, daß kein Menschenfuß sie betritt. Wozu mögen sie dienen? Als Zuflucht für Gemsen und Dachse.

Dann beginnt, mit starkem Absatz, ein neuer Abschnitt, die Schilderung der Gestirne. Was der Antike von jeher an den Gestirnen so sehr bewundert, was dem in der Stube lebenden Modernen im Bewußtsein zurückgetreten ist, das ist die wunderbare Bewegung der Sterne am Himmel; die hat sie — so sagt der fromme Betrachter — Gott selber gelehrt. Doch auch hier fragt der Verstand nach dem Zwecke und antwortet, ebenso wie in 1. Mose 1, 14, allerdings nach unseren Begriffen etwas prosaisch: sie dienen für den Kalender, damit der Mensch nach dem Laufe der Sterne die Zeiten bestimme. Besonders ist es der Mond, so sagt der Psalm, der für die Zeitrechnung da ist: nach den Phasen des Mondes bestimmt der Antike die Monate und Festzeiten[1]; „die Menschen zählen, um den Monat zu wissen" — heißt es in einem ägyptischen Hymnus, in dem Osiris als Mondgott besungen wird[2] — „und addieren, um ihre Zeit zu wissen". Nach der Sonne aber regelt sich das Leben nach Tag und Nacht. Das Bild, das der Dichter hier gemalt hat, ist in seiner Einfachheit und Größe wahrhaft klassisch zu nennen: die Nacht ist die Zeit, da sich das Getier der Wildnis regt, wo draußen im Dunkel das Löwengebrüll erschallt; das alte Volk aber deutet sich den Sinn des Löwenbrüllens: so beten die wilden Tiere zu Gott, daß er ihnen Raub gebe — eine ganz antike Gottesanschauung[3]! Wenn aber die Sonne aufgeht, verschwinden die Unholde der Nacht; dann geht der Mensch herfür an die Arbeit am Acker bis an den Abend.

---

1) Vgl. Jes. Sir. 43 7. — 2) Vgl. Erman, Ägyptische Religion S. 82. — 3) Vgl. Hiob 38 39 ff.

So weit über die Geschöpfe Gottes auf Erden und am Himmel. Jetzt zieht der Dichter die Summe. Er erstaunt, wie viele Geschöpfe es gibt; die Erde, so groß sie ist, ist von ihnen voll! Und ferner, wie weise ist alles bereitet, wie hängt eins am andern in wunderbarer Ordnung! Das ist sein Eindruck von der Welt. Beides hat er auch in der Anordnung des Psalms ausgesprochen, in dem die einzelnen Schöpfungen nebeneinander hergezählt werden, zugleich aber nach dem Dienst, den eins dem andern leisten muß, zusammengestellt sind.

In zwangloser Nachholung redet der Dichter jetzt vom Meere, das in den vorhergehenden Zusammenhang nicht gut einzustellen war. Das Fischgewimmel des Meeres stellt ihm noch einmal den unendlichen Reichtum der Welt an lebendigen Wesen vor Augen. Zu den Geschöpfen des Meeres gehören auch jene furchtbaren Untiere, von denen sich die Antike schaudernd erzählt, die „großen Drachen" von 1. Mose 1, 21, an deren Spitze Leviathan steht, den „Gott geschaffen, um mit ihm zu spielen". Leviathan, das „Kranztier", ist wie die altgermanische Midgardschlange ursprünglich das personifizierte und als grimmiges Untier gedachte Weltmeer, das nach altorientalischer Anschauung die Erde ringsum wie ein Kranz umgibt. Der antike Orient erzählt sich, wie die Gottheit einst dieses Wesen samt seinen furchtbaren Bundesgenossen, den Meeresdrachen, bezwungen und es an die Kette gelegt habe, um damit zu spielen, wie ein Kind mit einem angebundenen Vöglein spielen mag[1]): das war

1) Diese Vorstellung, die bisher nur aus dieser Stelle und Hiob 40 29 erschlossen war, findet eine bedeutsame Stütze in dem babylonischen Bilde des Gottes Adad (Jeremias, das Alte Testament im Lichte des alten Orients S. 40), wo der Gott zwei drachenähnliche Wesen an einem Seile, das an ihrem Maul befestigt ist, festhält: so wird der König des Weltreichs abgebildet, die unterworfenen Könige an Ring und Seil festhaltend, vgl. die Abbildung ebenda S. 312. 323.

ursprünglich wohl eine grotesk-gewaltige Mythologisierung der Springflut: wenn auch das furchtbare Untier des Meeres wütend gegen das Land losfährt, nur getrost! Gott hält es fest und spielt mit ihm nur. Auf den Dichter unsers Liedes ist von dem Ganzen nur ein letzter Rest gekommen: ihm ist Leviathan nichts anderes mehr als ein merkwürdiges Tier im Meer, das wie auch die übrigen Tiere von Gott geschaffen ist. Er erwähnt es an dieser Stelle, weil es ihm etwas Großes ist, daß sich Gott ein so gewaltiges Wesen zum Spielzeug erkoren hat.

Von dieser Abschweifung zurückkehrend, fährt der Psalmist in der Gesamtbetrachtung fort und schildert nun Gottes Gewalt über seine Geschöpfe in Leben und Tod. Er kommt, so würden wir sagen, von der Schöpfung auf die Erhaltung der Welt. Gott ist es, von dem alles Nahrung erwartet „zur rechten Zeit“: denn auch hier gibt es Ordnung und Gesetz. Tut er die Hand auf und streut ihnen Futter hin (wie der Bauer seinem Vieh), so findet jegliches Wesen des Guten die Fülle: gemeint ist die Zeit, da die Pflanzen sprießen, und die Erde mit Grün sich deckt; das ist Gnadenzeit für alle Kreaturen. Verbirgt er aber sein Antlitz, d. h. entzieht er ihnen die Fürsorge und überläßt sie sich selbst, so wird alles von Schrecken ergriffen. Denn der Odem aller Kreatur ist in Gottes Macht, ja ist Gottes Odem selbst. Zieht Gott den Odem, den Geist zurück, so sinken sie hin: alles wird, was es gewesen, zu Staub! Aber nicht mit dem Gedanken an den Tod mag er schließen[1]); auf jedes Sterben folgt neues Entstehen: da läßt Gott den Odem wieder fahren, und frisches Leben, neue Schöpfung entsteht: so erneuert Gott das Antlitz der Erde. — Auch diese Konzeption, wie Sterben und Werden im Herbst und Früh-

1) Vgl. Baethgen zur Stelle.

ling über die Erde dahingeht, und wie das alles von Gott kommt, der den Odem aller Kreatur einzieht und ausstößt, ist von schlichter Größe. Man möchte annehmen, daß diese Worte eine Vorgeschichte haben, und daß schon eine ältere Religion ihren Gott so gefeiert hat, dessen Aus- und Einatmen Tod und Leben der Erde ist, dessen Wesen also in die Natur verflochten war ganz anders als das Jahves, der als Schöpfer über und außer der Welt steht.

Der Schluß des Ganzen kehrt, wie es besonders kunstvoll geformte hebräische Gedichte tun[1]), zum Anfang zurück. Zum Preise Gottes — so sagte der Eingang — ist dies Lied gesungen. So jauchzt der Dichter hier am Schlusse noch einmal auf. Und wie man wohl dem Könige, dem man ein Loblied singt, wünschen mag, daß sein Name ewig daure[2]), so wünscht der Psalmist, daß des Weltenschöpfers Herrlichkeit in Ewigkeit währen möge! Ehre und Freude möge Jahve von seiner Schöpfung haben! Das Entzücken, das der Mensch empfindet, der die Welt betrachtet, das möge auch Jahve erfüllen, wenn er von seiner hohen Warte auf die Erde herunterseht! Wie der Künstler, dem der große Wurf gelungen, sich freut, so freue sich Gott seiner Werke! „Du freust dich, Herr der Götter", heißt es auch im ägyptischen Hymnus auf den Sonnengott[3]), „über das, was du geschaffen hast". — Und ein neues hymnisches Motiv flicht er ein, Gottes furchtbare Erhabenheit zu malen: daß die Erde erbebt, wenn er sie anschaut, und daß die Berge rauchen, wenn er sie anrührt; hier liegt offenbar die Anschauung vulkanischer Erscheinungen im Hintergrunde, die auch sonst im Alten Testament nicht selten erwähnt werden[4]). — Und so schließt der Dichter mit vollem

---

1) Vgl. unsere Bemerkungen S. 23. 41. — 2) Vgl. Ps. 45$_{18}$ 72$_{17}$. — 3) Erman, Ägyptische Religion S. 10. — 4) Vgl. unsere Bemerkung S. 180.

Jubelton: so lange ich auf Erden weile, will ich nicht aufhören, mich der Herrlichkeit Gottes zu freuen; er aber möge mein Dichten gnädig annehmen! So legt er also sein Werk vor dem höchsten Throne nieder. — Die letzten Worte sind ein frommer Wunsch, eine Bitte, wie sie in den Klageliedern gebräuchlich ist. Von der eigenen Freude an Gottes Werken schweift der Blick zu den Gottlosen ab, die, in dieser Gotteswelt lebend, doch sich um ihren Schöpfer nicht kümmern! Mögen sie von der Erde schwinden, damit alle Zungen den Höchsten rühmen! Solche Verbindung von Hymnus und Klagelied, die uns seltsam vorkommen mag, hat im Psalter manche Parallelen[1]): der Dichter preist seinen Gott und trägt ihm dann die Wünsche seines Herzen vor. Besonders ist diese Verbindung in den babylonischen Gebeten häufig[2]): der Hymnus, der den Gott enthusiastisch verherrlicht, soll ihn günstig stimmen; so folgt denn auf diesen Lobpreis die mit kultischen oder Zauberhandlungen verbundene Beschwörung, dem Beter zu helfen.

Die Schöpfungserzählung des Psalms ist mit der bekannten von 1. Mose 1 verwandt: gemeinsam ist beiden besonders die auffällige Stellung der Gestirne erst nach der Schöpfung von Land und Meer, ja erst nach den Pflanzen. Die Freude Gottes an seiner Schöpfung hat an dem Wort seine Parallele, daß Gott die Schöpfung ansah und für gut befand[3]). Auch der eigentümliche Zug, daß nirgends im Psalm von Fleischnahrung weder der Menschen noch der Tiere deutlich gesprochen wird, findet seine Erklärung durch die Überlieferung von 1. Mose 1, wonach die Welt

[1]) Eine Bitte zum Schluß des Hymnus auch 29_{11} 33_{22} 106_{47} $138_{7.8}$; ein Hymnus zu Anfang des Klageliedes Ps. 44. 89, Gebet des Manasse, vgl. auch Ps. 90 und 139. — [2]) Beispiele bei Jastrow, Religion Babyloniens und Assyriens S. 427. 431. 432. 448 u. a., vgl. auch S. 422f. 425. 428. 430f. — [3]) Vgl. 1. Mose 1_{31}.

zuerst eine Epoche des Friedens erlebt hat, in der sich Menschen und Tiere nur von Pflanzen genährt haben[1]). Der Psalmist hat also den Erzählungsstoff von 1. Mose 1 vor Augen gehabt. Anderseits schaltet er mit dem überlieferten Material mit voller Freiheit; man sehe nur, an welcher Stelle er die Wesen des Meeres schildert; er hat keineswegs den Eindruck, daß die Überlieferung, die er benutzt, eine in jeder Einzelheit unfehlbare göttliche Autorität sei.

Wir besitzen aus der Epoche Amenophis' IV, d. h. also aus der Zeit nicht lange vor Moses, einen ägyptischen Hymnus, der mit Ps. 104 mannigfache Ähnlichkeit aufweist. Das Lied verherrlicht den Sonnengott als Schöpfer und Erhalter der Welt und allen Lebens. „Du gehst im Westen unter", — so heißt es — „und die Erde ist finster, als wäre sie tot. Die Menschen schlafen in ihren Kammern mit verhülltem Haupt. Jeder Löwe kommt aus seiner Höhle, und alles Gewürm beißt. Frühmorgens gehst du am Horizont auf und leuchtest als Sonne am Tage. Die Menschen erwachen und stehen auf den Füßen. Sie waschen ihren Leib und greifen nach ihren Kleidern. Sie erheben die Hände, dich zu preisen[2]). Das ganze Land tut seine Arbeit. Alles Vieh ist zufrieden auf seiner Weide. Die Bäume und Kräuter grünen. Die Vögel flattern in ihren Nestern und heben die Flügel (wie die Menschen zum Gebet die Hände emporheben), um dich zu preisen. Die Schiffe fahren stromauf und -ab. Jeder Weg steht offen, weil du aufgehst. Die Fische im Strom springen vor deinem Antlitz; deine Strahlen dringen tief ins Meer"[3]). — Man sieht, daß

---

1) Vgl. 1. Mose 1 29. 30. — 2) Ein Morgengebet wie in Israel vgl. Ps. 54. — 3) Vgl. Erman, Ägyptische Religion S. 67. 68. Andere ägyptische Naturpsalmen Erman, ebenda S. 82 f. und S. 62, wo es u. a. heißt: „Er ist der, der das Kraut macht für die Herden und den Fruchtbaum für die Menschen; der schafft, wovon die Fische im Strome leben

die Völker schon in einer Zeit, ehe Israel existierte, ihren höchsten Göttern Lieder gesungen haben, die Ps. 104 sehr ähnlich sind; wie denn auch die babylonischen Marduklhymnen diesen Gott als Schöpfer und Erhalter der Welt verherrlichen und ihm so eine Stellung geben, vergleichbar derjenigen, die Jahve in unserm Psalm einnimmt[1]); und schwerlich werden die israelitischen Lieder ganz unabhängig von den älteren, ausländischen entstanden sein. Worin sich aber die Naturpsalmen Israels von denen der Fremde unterscheiden, das ist das Hauptstück der Religion, daß der ägyptische Gott die „Tagessonne" selber ist, der hebräische aber die Sonne geschaffen hat: der ägyptische ist in die Natur verflochten, der hebräische steht über und außer ihr. Je mehr wir die Religionen des Orients kennen lernen, je mehr wir die relative Abhängigkeit der Kultur und auch der Literatur Israels von den fremden Vorbildern erkennen, um so mehr wird der eigentümliche Vorzug der Religion Israels hervortreten.

Der ästhetische Charakter des Psalms ist dadurch bestimmt, daß sich in ihm eine verständige Naturbetrachtung mit poetischer Naturschilderung mischt. Jene hat das Gedicht mit 1. Mose 1 gemeinsam; diese hat, eben durch die Reflexion gehemmt, nicht den hinreißenden Schwung, der die Naturbetrachtung z. B. im Hiob auszeichnet. Aber an einigen Stellen, namentlich da, wo uralte Stoffe nachklingen, hebt sich doch auch der Psalm zu hoher poetischer Schönheit, ja zu klassischer Größe.

Daß das Weltbild der Antike, wie es dieser Psalm entwirft, von dem modernen vielfach abweicht, bedarf

---

und die Vögel unter dem Himmel; . . . . . der macht, was die Mäuse in ihren Löchern brauchen, und der die Vögel auf allen Bäumen ernährt." — 1) Vgl. Hehn, Hymnen und Gebete an Marduk S. 8.

keiner Auseinandersetzung. Auch der kindlich-supernaturalistische Gottesbegriff des Psalms kann nicht ohne weiteres der unsrige sein: jene Antike weiß noch nichts von Naturgesetzen, von denen unser Denken unmöglich absehen kann. Was aber in solchem altem Gedichte ewigen Wert hat, das ist der Geist, der in dem wunderbaren Bau des Weltalls nicht das Erzeugnis eines blinden Ungefährs sieht, sondern der darin das Wirken einer alles beherrschenden Vernunft erkennt, die wir staunend bewundern und anbetend verehren.

Die Wunder des Auszugs.

Psalm 114.

Als Israel aus Ägypten zog,
Jakobs Haus aus stammelndem Volk,
da wurde Juda sein Heiligtum,
Israel sein Bereich.

Das Meer sah ihn und floh,
der Jordan wich zurück,
die Berge hüpften wie Widder,
die Hügel wie Lämmer.

Was hast du, Meer, daß du fliehst,
du Jordan, daß du weichst?
ihr Berge, daß ihr wie Widder hüpft,
ihr Hügel wie Lämmer?

Vor des Herren Antlitz erbebe nur, Erde,
vor dem Antlitz des Gottes Jakobs,
der den Fels zum Teiche wandelt,
Kieselgestein zum Wasserquell!

Der Psalm, ausgezeichnet durch dichterische Lebendigkeit und durch schönes Ebenmaß, zerfällt in vier, fast ganz gleich gebildete Strophen.

Es gehört zum Stil der hebräischen Hymnen, daß sie gern an die große Vergangenheit erinnern und von den herrlichen Taten Gottes erzählen. Auch die ägyptischen und babylonischen Hymnen reden oft von einstigen Taten der Götter, aber nur von solchen, die in der mythischen Urzeit geschehen sind; Geschichtliches im eigentlichen Sinne hat hier keine Stätte: ein Umstand, der vielleicht den bezeichnendsten Unterschied zwischen heidnischen und biblischen Hymnen bildet: nur Israel kennt eine Geschichte, welche die Menschen zusammen mit Gott erleben. In den älteren biblischen Liedern dieser Art werden solche geschichtliche Erinnerungen immer nur ganz kurz und nur andeutungsweise gegeben[1]). Aber in späterer Zeit hat sich daraus eine eigene kleine lyrische Gattung entwickelt: Erzählungen im Hymnenstil, wovon wir in diesem Psalm ein besonders anziehendes Beispiel haben[2]). Natürlich haben die Dichter dieser Lieder keine selbständigen geschichtlichen Überlieferungen mehr besessen; sie wissen von der heiligen Geschichte nichts anderes und aus keinen anderen Quellen als wir. Wir lernen aber aus solchem Psalm, wie sich dem Judentum seine Geschichte darstellte, und wir dürfen uns an dem frommen Dichtergeist freuen, der die alten Überlieferungen in seiner Weise gestaltet hat.

Dies Lied, wohl das frischeste unter allen derselben Gattung, behandelt dasjenige Ereignis, das immer und immer wieder in den Hymnen besungen wird, das große, grundlegende Ereignis der Religion und des Volkstums, die Auszugsgeschichte. Es ist bekannt, daß man das Passahfest zur Erinnerung an dies Ereignis gefeiert hat. So dürfen wir uns vorstellen, daß die Lieder, die vom Auszug handeln, ursprünglich Passahhymnen gewesen sind[3]). So auch dieser Psalm, der

---

[1]) Beispiele sind Ps. 8 3 (vgl. Seite 22 f.) 77 15 ff. 103 7—9, Jes. 41 9 43 16. 17. — [2]) Andere Beispiele Ps. 78. 105. 106. — [3]) Ein Passahhymnus ist auch 2. Mose 15.

noch im spätesten Judentum beim Passah gesungen worden ist.

Mit kräftigem Einsatz beginnend, verkündet der Dichter in der ersten Strophe die große religiöse Tatsache, von der wir so oft bei den Propheten hören: beim Auszuge aus Ägypten ist Israel erwählt worden. Der Dichter sagt mit bezeichnenden Worten:

„da wurde Juda sein Heiligtum,
Israel sein Herrschaftsbereich".

Man beachte die verschiedene Art, wie er von Israel und Juda redet: über Israel „herrscht" Jahve als König, Juda aber ist sein „Heiligtum", daselbst läßt er sich, im Tempel von Jerusalem, verehren; darum steht Juda als das wichtigere voran. Diese Zusammenstellung von „Israel" und „Juda" kommt in den alten Erzählungen vom Auszuge nicht vor, sie stammt vielmehr aus viel späterer Zeit, da das Volk in die beiden Reiche, Israel und Juda, zerfiel. Aber auch damals hätte man jene Worte des Psalmisten nicht verstanden, denn solange das Nordreich, Israel, bestand, überwog es das viel kleinere Juda bei weitem und wurde daher stets vorangenannt; auch hatte das alte Israel Heiligtümer Gottes genug, die ihrer Zeit als ebenso legitim galten wie der Tempel auf Zion. Erst in späterer Zeit, als das Nordreich durch die Faust der Assyrer längst zerschlagen und Juda mit seinem Tempel allein übergeblieben war, erschien das Heiligtum von Jerusalem als das allein berechtigte. Wir können aus diesen Worten des Psalmisten also seine Zeit erkennen. — „Jakobs Haus" wird das ausziehende Israel genannt: es war ja in Ägypten aus der Familie Jakobs erwachsen. — Die Ägypter heißen hier mit dichterischem Ausdruck „das stammelnde Volk": antike Naivität erkennt die fremde Sprache nicht als richtiges Sprechen an, sondern behauptet, es sei nur ein Stammeln; so heißen die Deutschen bei den Slaven „die Stummen."

Die zweite Strophe schildert nun den Aufruhr der Natur, der beim Auszuge Israels entstand: das rote Meer teilte sich, als Mose den Stab darüber schwang; der Psalmist sagt mit dichterischer Personifikation: es floh, als es Jahves majestätische Erscheinung sah. Der Jordan — welch großes Wunder! — muß gar seine Fluten stromaufwärts fließen lassen, als Israel ins heilige Land unter Josua einzieht. Ereignisse, die nach der Überlieferung ein Menschenalter auseinander liegen, schaut die Phantasie des Dichters zusammen. Die Berge kommen in Bewegung und hüpfen, wie man eine Schafherde hüpfen sieht! So verherrlichen die wunderbarsten und gewaltigsten Begebenheiten der Natur dies große Ereignis! Beim Hüpfen der Berge denkt der Dichter konkret an das Erbeben des Sinai bei der Gesetzgebung[1]). Das war ja freilich in der alten bescheidenen Erzählung nur ein einmaliges Ereignis; die Phantasie des Dichters aber stellt es so dar, als ob damals viele Berge und oftmals gebebt hätten.

Der Psalmist hat so oft von jenen schönen alten Tagen gelesen und sich in sie versenkt, daß es ihm ist, als ob er selbst damals gelebt hätte. So ist es für ihn natürlich, daß er, die Jahrhunderte überspringend, Meer und Jordan und Berge anredet: woher euer wundersames Tun? Warum kommt ihr in Aufruhr? Was flieht ihr und weicht ihr und erbebt ihr so sehr? Seine Frage wiederholt die Worte der Schilderung: solche Wiederaufnahme ist im Geschmack der hebräischen Poesie[2]). Diese Strophe ist es vor allem, die in ihrer Frische und ihrem Schwunge dem Lied dichterischen Wert verleiht.

Man erwartet nun eine Antwort. Anstatt dessen gibt der Dichter in überraschender Wendung eine Aufforderung: ja, bebe nur, Erde! Ja, du hast Recht, zu

[1]) Vgl. 2. Mose 19. — [2]) Vgl. z. B. Jer. 46 7. 8, Jes. 17 12.

zittern und dich zu fürchten, ist es doch der Herr selber, der dir erschienen ist! Und was für ein gewaltiger Gott ist er! Kann er doch selbst das härteste Kieselgestein, wenn er will, zu Wasser schmelzen[1])! Man muß zugeben, daß der Dichter mit der Art, wie er diese vierte Strophe eingeführt hat, es vortrefflich verstanden hat, die Pointe des ganzen Psalms, *daß die Erde vor der Gegenwart des gewaltigen Jahve erschrickt*, ins Licht zu setzen. In den alten Geschichten wird dieser Zug selber nicht gerade erzählt; ihn hat also die dramatische Phantasie des Dichters hinzugefügt: so hat er die alte Erzählung verstanden. Um diese Pointe des Liedes recht hervorzuheben, hat der Dichter im vorhergehenden vermieden, Gottes Namen zu nennen.

Es ist interessant, zu sehen, was der Psalmist aus den alten Geschichten herausgreift: das sind die Wunder, die Jahve und sein Volk verherrlichen. An solchen Bildern erquickt sich das Judentum in seiner Demütigung und Not; und aus der wunderlosen Zeit, in der diese Menschen leben, versetzen sie sich gern in jene alten Tage, die von Wundern so voll waren.

Wir haben genug Lieder derselben Gattung[2]), um den Psalm mit ähnlichen vergleichen und seine Besonderheit feststellen zu können. Der Übelstand bei solchen Hymnen ist offenbar dieser, daß wir die ganze Geschichte, die sie erzählen, schon im voraus kennen, und daß sie daher dem Leser nichts Neues zu sagen vermögen. Wie ist es dem Dichter gelungen, diesem Übelstand zu begegnen! Er gibt keine ausführliche Erzählung, sondern nur ein kleines Bild, leicht und sicher hingeworfen, und ohne den Anspruch, daß es irgend etwas Besonderes sei: ein ansprechendes kleines Kunstwerk!

---

1) Der Dichter denkt an das Wunder, wie Moses Wasser aus dem Felsen schlägt, 2. Mose 17, 5. 6; 4. Mose 20, 7–11. — 2) Vgl. die Beispiele Ps. 78. 105. 106.

Jahve, dein Hüter!

Psalm 121.

Ich hebe meine Augen auf zu den Bergen:
von wannen wird Hilfe mir kommen?
Hilfe kommt mir von Jahve,
der Himmel und Erde gemacht hat.

Er lasse deinen Fuß nicht gleiten,
nicht schlafe dein Hüter!
Nein, nicht schläft
und nicht schlummert
der Hüter Israels.

Jahve dein Hüter,
Jahve dein Schatten,
er geht dir zur Rechten:
daß dich des Tages die Sonne nicht steche,
noch der Mond des Nachts.

Jahve behütet dich vor allem Übel,
er behütet dein Leben;
Jahve behütet
dein Gehen und Kommen
von nun an in Ewigkeit!

Der Dichter ist fern von Jerusalem; aber nach Jerusalem hin geht sein Gebet. Wenn er beten will, sucht er mit den Blicken die Gegend am Horizont, wo die Berge der heiligen Stadt liegen. Das ist jüdische Gebetssitte; so erzählt die Legende auch von Daniel, daß er sich im fernen Babylon an seinem Obergemach Fenster gemacht habe nach Jerusalem hin und dort auf den Knien gebetet habe[1]). Von Jerusalems Tempel aus — so glaubt das fromme Judentum — kommt aller Segen über Israel. Dort, wo man Jahve nahe ist, ist der beste Ort zum Beten. Wer aber fern von Zion weilt, der richtet wenigstens seine Blicke dorthin, wo Jahve wohnt[2]). Dorthin läßt auch der fromme Sänger in

[1]) Vgl. Dan. 6 11. — [2]) Diese Sitte der Gebetsrichtung ist auch sonst im Orient bis heute wohlbekannt und erklärt

seiner Not sehnsuchtsvoll die Blicke schweifen, und zaghaft erhebt er die Frage: von wannen wird mir Hilfe kommen? Aber getroster werdend, setzt er hinzu: ich bin gewiß, daß Jahve mir hilft! Ist doch Jahve der „Schöpfer Himmels und der Erden." — Dies Beiwort Jahves hat der Sänger nicht erfunden; es war ihm fast ebenso geläufig, wie es uns aus dem Glaubensbekenntnis ist[1]). Er aber tröstet sich dieses Namens Gottes: Gott, der Schöpfer, ist deshalb auch der Allmächtige, dem kann man vertrauen.

Der Wolken, Luft und Winden
Gibt Wege, Lauf und Bahn,
Der wird auch Wege finden,
Da dein Fuß gehen kann.

Im folgenden wechselt die Person; während die erste Strophe in der ersten Person redet, tritt nun die zweite auf. Solcher Wechsel der Personen mag sich ursprünglich, hier wie sonst[2]), aus der Aufführungsart derartiger Gedichte erklären, wo die Stimme des bei Gott Schutz suchenden Laien und die Stimme des Priesters, der ihn der göttlichen Hilfe versichert, miteinander wechselten; wie das im Babylonischen häufig ist[3]). Töne priesterlichen Segens klingen auch, wie es scheint, in der zweiten und den folgenden Strophen dieses Gedichtes nach, wie denn auch noch heute die Schlußworte des Psalms mit richtigem Takt als liturgische Segensworte verwandt werden. Der Psalmist selber hat an solche Aufführungsform nicht mehr gedacht; das Du, das er anredet, ist seine eigene Seele. Ihm ist der Wechsel der Personen nur noch eine Stilform, die seinem Gedichte eine anmutige Abwechselung verleiht, und in die er sein Gemütsleben

---

sich wohl ursprünglich aus Astralreligion; vgl. unsere Bemerkung S. 223. Der Moslem betet bekanntlich, indem er sich in die Richtung nach Mekka wendet. — [1]) Vgl. Ps. 146$_6$ 115$_{15}$ 134$_3$. — [2]) Ein anderes Beispiel ist Ps. 91. — [3]) Vgl. S. 42. 169 und S. 169 A. 4.

eingießt: indem er sich selber anredet, spricht er sich selber Trost zu.

Die zweite Strophe beginnt mit einem Wunsche: möge Gott deinen Fuß nicht gleiten, dich nicht ins Unglück stürzen lassen; möge der Wächter, der über dir wacht, seine Augen nicht schließen! Im Hintergrunde liegt das Bild vom Hirten der Herde oder vom Wächter der Stadt: beide dürfen auch in der Nacht nicht schlafen. Aber voll Nachdruck setzt der Dichter hinzu: das wird sicherlich nicht geschehen! Er beruft sich auf Jahves Beinamen: er heißt ja der „Hüter Israels“[1]). Heißt er der Hüter, so wird er auch hüten. Du kannst vertrauen: Jahves Augen stehen immer über dir offen.

So erhebt sich das Lied zweimal aus zaghafter Frage und schüchternem Wunsch zu getroster Sicherheit: dies leise Hinundherwogen der Stimmungen des frommen Herzens ist eine besondere Schönheit dieser stillen Psalmen.

Der zweite Teil des Psalms spricht in schlichten und zur Zeit des Psalmisten geläufigen Bildern das inbrünstige Vertrauen auf den göttlichen Schutz aus: Jahve behütet dich; Jahve ist dein Schatten: dein Schutz vor der Sonnenhitze; er geht dir zur Rechten: er ist dein Anwalt vor Gericht[2]), er hält dich auf dem Wege, daß du nicht fallen kannst[3]), er beschirmt dich im Kriege[4]). So kann dir nichts schaden. — Der Dichter nennt nach hebräischer Art (wie im folgenden „Gehen und Kommen“) zwei entgegengesetzte Teile, um das Ganze zu bezeichnen: am Tage wird dich die Sonne nicht stechen können; nachts wird dir der Mond nichts anhaben dürfen: der „Sonnenstich“ ist auch uns noch bekannt; an schädliche Einwirkung des Mondes glaubt der alte Orient: die Babylonier

[1]) „Hirte Israels“ Ps. 80_2. — [2]) Vgl. Ps. 109_{31}. — [3]) Vgl. Ps. 16_8. — [4]) Vgl. Ps. 110_5

leiteten vom Mondgott das Wechselfieber[1]) und den Aussatz[2]) ab.

Und immer und immer wieder verkündet es der Dichter, daß Gott ihn schützt: nichts Böses wird seinem Leben schaden; wo er geht und steht, was er tut und treibt, wird Gott ihn hüten von nun an bis in Ewigkeit!

Eigentümlich ist die Art, wie in diesem und ähnlichen Psalmen dieselben Worte mehrfach wiederholt werden. So hier die Worte „meine Hilfe", „der Hüter schläft nicht", „Jahve behütet". Besonders wird der fromme Sänger nicht müde, den Namen „Jahve" auszusprechen; bei diesem Namen wird ihm das Auge feucht: Jahve ist es, fürchte dich nicht! Solche Wiederholungen sind offenbar aus dem Bedürfnis des Gemüts geflossen: der Verstand bedarf immer neuer Gegenstände, um an ihnen immer Neues zu lernen; das Gemüt aber will immer die alten haben, die es mit immer neuer Liebe betrachtet. Solche Psalmen mögen also arm sein an neuen Gedanken und geistreichen Wendungen, denn sie sind nicht für den Verstand geschrieben. Ihr Wert ist, daß sie in ganz einfachen Formen, aber mit zärtlicher Inbrunst sich immer wieder der Gemeinschaft mit Gott versichern. Und ebendarum sind sie ewig.

„Schließ ich nun auch Herz und Mund,
Leise doch im Herzensgrund
Bleibt das linde Wellenschlagen"[3]).

---

[1]) Zimmern in Schraders „Keilinschriften und das Alte Testament"[3] S. 364. 366. Auch nach dem Glauben des neutestamentlichen Zeitalters ist der Fieberkranke, der „in Wasser und Feuer" d. h. in Schüttelfrost und Fieberhitze „fällt", „mondsüchtig" vgl. Matth. 17[15]. — [2]) Jastrow, Religion Babyloniens und Assyriens Bd. I S. 152. — [3]) Eichendorf, Nachtblume.

Abschiedsgrüße eines Pilgers für Jerusalem.

Psalm 122.

Ich freute mich, als man zu mir sprach:
wir wollen zu Jahves Hause ziehn!
So standen[1]) denn unsere Füße
in deinen Toren, Jerusalem!

Jerusalem, du wiederauferbaute, als eine Stadt
ohne Lücken und Breschen[2]),
wohin die Stämme pilgern,
die Jahvestämme.

Gesetz für Israel ist's, daselbst[3])
Jahve zu preisen,
denn dort standen
die Throne zu Gericht,
die Throne des Hauses David.

Wünschet Jerusalem Heil,
Frieden seinen Zelten[4])!
Heil sei in deinem Bollwerk,
Frieden in deinen Burgen!

Um der Brüder und Freunde willen
laßt mich dir Heil wünschen!
Um des Hauses Jahves, unseres Gottes, willen
laßt mich beten für dein Glück!

Das Lied ist bei Gelegenheit einer Wallfahrt nach Jerusalem gedichtet worden. Wallfahrten gehören zu jeder naiven Religion. Die Voraussetzung dieser Sitte ist, daß die Gottheit nicht an jedem Orte gleich nahe ist, sondern daß sie nur an bestimmten Stellen auf Erden ihre Wohnung aufgeschlagen hat. Dorthin zieht man zur Festzeit, um ihr dort nahe zu sein und

---

[1]) Oder vielleicht: „stehen". Dann wäre das Lied in der Stunde gedichtet, wo die Karawane Jerusalems Tore betritt. — [2]) Wörtlich: „die in sich ganz fest verbunden ist". — [3]) Man lese šam lejahve. — [4]) 'ohalajich.

ihr dort Opfer und Gebet darzubringen. So war es Sitte des Judentums, nach Jerusalem zu pilgern, und diese Wallfahrten spielten im Leben der Juden der Diaspora eine sehr große Rolle. — Ein Pilger, der in Jerusalem gewesen ist „nach der Sitte des Festes", hat diesen Psalm gedichtet; da, wo der Weg aus Jerusalem sich umwendet, und wo man zum letzten Mal die Zinne des Tempels im Sonnenschein leuchten sieht, hat er diesen Psalm beim Abschied gesungen.

In kurzen Worten beschreibt die erste Strophe Anfang und Ende der Wallfahrt. Welche Freude ist es ihm gewesen, als er zuerst von diesem Plane gehört, als die Juden des Ortes, wo er zu Hause ist, zu ihm sprachen: wir wollen dies Jahr nach Jerusalem hinauf, — kommst du mit? Voraussetzung dieser Worte ist, daß solche Wallfahrt nicht ganz regelmäßig geschieht. Das Gesetz bestimmte zwar, jeder Mann sollte dreimal im Jahre zu den hohen Festen vor Jahve zu Jerusalem erscheinen[1]; aber das war den ferne Wohnenden ganz unmöglich. Weiter ist es verständlich, daß der Einzelne die lange und gefahrvolle Reise nicht allein macht, sondern in der Karawane seiner Landsleute; man denke an die Karawane der Pilger von Nazareth[2]. — Und nun schildert der Dichter mit stolzer Freude die schöne Stunde, da er zuerst in Jerusalems Tor trat: auch meine Füße haben da gestanden!

Nun folgt das Lob Jerusalems. Lange Zeit hat die Stadt gelegen in Elend und Schmach, ihre Mauern zerrissen, ihre Häuser zerstört, ihre Tore mit Feuer verbrannt; und wer davon hörte in weiter Ferne, der weinte und klagte, der fastete und betete[3]. Aber jetzt ist es anders geworden; jetzt ist sie wieder erbaut, ohne Lücken und Breschen, als eine rechte Stadt. Er hat es mit eigenen Augen gesehen! — Die

1) Vgl. 5. Mose 16 16. — 2) Vgl. Luk. 2 41. — 3) Diese Farben sind genommen aus Neh. 1 3 ff.

besondere Ehre aber, die Jerusalem hat vor allen anderen Wohnungen Israels, ist, daß dorthin alle Jahvestämme pilgern. Aus der ganzen Welt kommt man hier zusammen. Das ist ja das Gesetz, das unverbrüchlich auf Israel liegt: hier muß das Volk Jahve danken und ihn preisen. Und warum gerade hier? Weil hier einst die Könige gethront haben aus Davids uraltem Hause! An der Stätte, wo Israel das Größte erlebt hat: wo es Könige gesehen hat aus eigenem Stamm, dort ziemt es sich, Jahves Lob zu verkündigen.

So verbinden sich dem Dichter die religiöse Verehrung der Stadt und die nationalen Erinnerungen an entschwundene große Zeit. Es leuchtet hier noch ein Rest von Empfindung dafür durch, daß Jerusalem zuerst die Residenz des Davidhauses und dann später ebendeshalb die heilige Stadt geworden ist: als seine politische Bedeutung verschwunden war, ist seine religiöse erst recht erstanden. Für diesen Vorgang gibt es in der Religionsgeschichte eine Fülle von Parallelen: wenn Staat und Volkstum zugrunde gehn, tritt die Religion in ihr Erbe, und die ehemals zunächst politischen Stätten erhalten eine erhöhte religiöse Bedeutung. So ist Rom, einstmals die Residenz des Weltreichs der Cäsaren, jetzt die Stadt des Papsttums; ebenso werden die alten politischen Zentren Ägyptens und Babyloniens in späterer Zeit heilige Orte und Wallfahrtsstätten[1]). Wir können aus diesen Worten des Psalms das Zeitalter des Dichters bestimmen, denn wir wissen, daß in alter Zeit Jerusalem nicht die Opferstätte aller „Jahvestämme" insgesamt gewesen ist, vielmehr kannte das alte Israel viele Wallfahrsorte; das Gesetz, das Jerusalem zum einzigen Jahveheiligtum stempelt[2]), stammt erst aus der Zeit des Königs Josia[3]). Nur der Stamm Juda und

[1]) Vgl. Jastrow, Religion Babyloniens und Assyriens S. 233. — [2]) Vgl. 5. Mose 12. — [3]) Vgl. 2. Könige 22. 23.

die, die sich ihm im Laufe der Zeit anschlossen, sind nach Jerusalem gepilgert. Auch daraus erkennt man die Zeit des Psalmisten mit aller Deutlichkeit, daß ebenjetzt Jerusalem aus seinen Trümmern wieder emporgestiegen ist, und daß er auf die Könige von Davids Stamm zurückblickt. Die Überschrift des Psalms, wonach er von David sein soll, ist also gänzlich irrig. Auch sonst sind die Angaben dieser Psalmenüberschriften über die Verfasser fast ohne Ausnahme recht wertlos.

In frommen Wünschen für Jerusalems Heil klingt das Gedicht allmählich aus. Indem der Dichter dergestalt das Bild Jerusalems sich vor die Seele stellt, das Bild der Herrlichkeit, die sie immer noch besitzt, und der größeren, die sie vordem hatte, breitet er aus der Ferne in aufflammender Liebe segnend die Hände darüber aus und fordert alle Volksgenossen ringsumher und allerorten auf: „wünschet Jerusalem Heil[1])!" Nur Glück und Frieden weile in seinen Zelten[2]), im Umkreis seines Bollwerks[3]), in seinen Burgen! Kein Feind, nur friedliche Pilger mögen ihm nahen[4])! Dort wohnen ja unsere Brüder, dort steht ja unseres Gottes Haus! Der Dichter spielt in diesen Worten mehrmals (im ganzen sechsmal) mit dem geliebten Namen „Jerusalem"[5]): die schönsten Worte wie „Heil" und „Frieden" läßt er an den Namen anklingen; seine Hörer, die nach antiker Art gewöhnt waren, Namen und Sachen gleichzusetzen, und die solche Anspielungen an die Namen liebten, empfanden dies als eine entzückende Feinheit.

Der Psalm zeigt uns, wie sich im Judentum die Liebe zur Heimatstadt und die Religion eigentümlich

---

1) Nach Franz Delitzsch, Kommentar über die Psalmen. 4. Aufl. S. 788. 789. — 2) „Zelte" poetisch für „Häuser." — 3) Das Wort bedeutet eigentlich Graben und Wall vor der Mauer, also den äußersten Kreis der Stadt. — 4) Vgl. Baethgen. — 5) šaʾalu, šelōm, jišlaju, šalom, šalwa, šalom.

verbinden. Die Sehnsucht nach Jerusalem ist diesen Menschen zugleich die Sehnsucht nach Gott. — Wir kennen solche Wallfahrten nicht mehr. Aber der Name Jerusalem ist uns heilig geblieben; er war zu sehr den Gemütern der Menschen eingeprägt, als daß er hätte vergessen werden können; er ist uns jetzt der Name der ewigen Heimat, nach der wir uns sehnen. Und so sprechen wir noch immer dem Psalmisten nach:

„Jerusalem, du hochgebaute Stadt,
Wollt' Gott, ich wär' in dir!".

Zu dir erhebe ich die Augen.

Psalm 123.

Zu dir erhebe ich die Augen,
der im Himmel thront.
Ja, wie der Knechte Augen
auf ihres Herren Hand sehn,
wie die Augen der Magd auf die Hand der Gebieterin,
so sehn unsere Augen auf Jahve, unsern Gott,
bis er sich unser erbarme.

Erbarme dich, Jahve, erbarme dich!
Denn wir sind satt, übersatt des Hohns.
Satt, übersatt ist uns die Seele
des Spottes der Hoffärtigen[1]), des Hohnes der Stolzen[2]).

Ein ausdrucksvolles und in seiner Einfachheit fesselndes Bild füllt den ersten Teil des kurzen Liedchens. Der Dichter hat wohl die häusliche Szene vor Augen, da sich Herrschaft und Dienstboten zum Mahle niedergesetzt haben, und der Hausherr das Brot zu brechen beginnt; da schaun die Knechte gespannt auf die Hand

[1]) lassa'ᵃnannim LXX. — [2]) lagga'ajonim LXX.

des Herrn. Oder wenn der Herr zornig ist und schlägt, oder wenn er den Knecht herbeiwinkt, auch da sieht er auf seine Hand. Und wie die männlichen Dienstboten vom Herrn des Hauses, so ist die Magd von der Herrin abhängig: auf sie blicken ihre Augen. Aus den Worten scheint hervorzugehen, daß im gewöhnlichen israelitischen Hauswesen wohl mehrere Knechte zu finden sind, aber nur eine Magd: das ist wohl die Dienerin, die die Hausfrau bei ihrer Verheiratung mitgebracht hat[1]). Diesen Blick der Knechte hat der Sänger als ein echter Dichter geschaut und in ihm ein treffendes Bild für sein Volk gefunden, das ebenso wie jene Knechte zu seinem himmlischen Herrn emporblickt, um Gnade bittend und der Gnade vertrauend. In dem Wort „bis er sich unser erbarme", liegt noch ausgesagt, daß die Frommen schon lange gewartet haben; aber ihr Blick bleibt unverwandt auf den Gott gerichtet, der doch schließlich helfen muß. Eine besonders zarte Schönheit des Psalms ist, daß der Dichter diese Betrachtungen über den Aufblick zu Gott anstellt, während er selber — wie die ersten Zeilen sagen — die Augen zum Himmel emporhebt: während er selber betet, gedenkt er der vielen andern, die alle wie er nach oben schaun. Voraussetzung ist dabei die Sitte, beim Gebet zum Himmel, als dem Sitz des höchsten Gottes, emporzublicken; dieser Gebrauch wird in Religionen heimisch gewesen sein, die ihre Götter im Himmel suchten, also ursprünglich wohl in Sternreligionen[2]), und von da in die Jahvereligion eingedrungen sein: Jahve ist, so glaubten seine Verehrer, der wahre „Gott des Himmels".

Auf diesen innigen Ausdruck geduldigen Vertrauens folgt im zweiten Teil ein rührendes, klagendes Gebet.

1) Wie Sara die Hagar 1. Mose 16. — 2) So wendet sich z. B. der Mithraspriester beim Gebet der Sonne zu, vgl. Cumont, Mysterien des Mithra S. 124.

Der Druck des fremden Volkes lastet auf dem Judentum. Die stolzen Unterdrücker, die sich so sicher wähnen, lachen über das armselige Israel. Ach, wie so lange schon! Satt und übersatt ist unsere Seele, den Hohn zu hören, jeden Tag aufs neue! Jahve, erbarme dich! Mache dich auf, daß die Hoffärtigen klein werden, und dein Volk frei und groß! — Die Anklagen auf Hoffart der Fremden hören wir sehr häufig[1]); es ist ja verständlich genug, daß das Herrenvolk, das damals jene ganze Welt in Banden hielt, — es werden die Perser gewesen sein — stolz auftrat und sich gebärdete, als werde seine Macht ewig dauern; begreiflich auch, daß die Großen des fremden Reichs für ein so geringes und armseliges Völkchen wie die Juden kaum ein Achselzucken hatten: eine Haltung, die anderseits das ehrliebende, ja eitele Judentum in tiefster Seele erbitterte. Diesen Hochmut aber, so hofft das geplagte und geschändete Volk aufs leidenschaftlichste, wird Jahve zerschellen: haßt doch Jahve nichts so sehr als hoffärtige Augen!

Der Psalm ist „ein kleines, bescheidenes, aber in seiner Art vollkommenes Gedicht: ein einziges klares Bild und eine rührende Bitte“[2]).

Israels Danklied.

Psalm 124.

Wäre nicht Jahve
für uns gewesen[3]),
soll Israel sprechen,
wäre nicht Jahve für uns gewesen,
da wider uns die Menschen erstanden:

1) Vgl. unsere Bemerkungen S. 141. 143. 231. — 2) Vgl. Duhm zur Stelle. — 3) Wörtlich: „Wäre es nicht Jahve gewesen, der für uns gewesen.“

dann hätten sie uns lebend verschlungen,
da ihr Zorn wider uns entbrannt war,
dann hätten die Wasser uns fortgeschwemmt,
der Wildbach uns ganz überströmt,
es hätten uns ganz überströmt
die überwallenden Wasser!

* * *

Gepriesen sei Jahve,
der uns nicht ihren Zähnen
zum Zerreißen dahingab!
Unsere Seele entkam wie die Vögel
dem Netz der Vogler.
Das Netz ist zerrissen, und wir sind frei!
Unsere Hilfe in Jahves Namen,
der Himmel und Erde gemacht hat.

Ein Danklied Israels. Wie der einzelne Fromme, wenn er aus der Krankheit oder sonstiger schwerer Not gerettet ist, dem Gott seiner Hilfe bei festlichem Opfer ein Danklied singt — ein charakteristisches Beispiel solcher Privatdanklieder ist der Psalm des Jonas im Jonasbüchlein[1]) —, so pflegt auch die Gemeinde, wenn wieder einmal eine große Not des Volkes mit Gottes Hilfe glücklich überstanden ist, öffentliche Dankfeiern zu halten, bei denen solche „öffentliche Danklieder" gesungen werden. Die Not, für deren Wendung der Psalm dankt, ist die Befreiung aus der Fremdherrschaft. Doch bietet das Lied so wenig konkreten Stoff — es begnügt sich, von „Menschen" zu reden, die Israel bedroht haben —, daß wir nicht zu sagen vermögen, ob hier überhaupt noch eine solche besondere Gelegenheit und ein historisches Dankfest im Hintergrunde steht, oder ob das Lied nicht vielmehr (wie der verwandte Psalm 129) ganz allgemein auf die vielen Errettungen in Israels Geschichte zurücksieht und also nur eine Nachahmung solcher öffentlicher Danklieder darstellt.

1) Jonas 2 3–10; vgl. unsere Erklärung am Schluß.

Um deutlich zu machen, was Israel seinem Gott verdankt, legt der Psalmist seinem Volke dar, was es ohne Jahve geworden wäre. Solche Betrachtung, im Dankliede sehr natürlich, mag ein gebräuchliches Stück dieser Lieder gewesen sein. Die eindrucksvolle Form des Eingangs, die in andern Psalmen[1]) wiederkehrt, wird sich ursprünglich aus der Art der Aufführung erklären[2]). — Die „Menschen" — so sagt das von aller Welt mißhandelte Judentum[3]) — hatten sich wider uns erhoben und wollten uns in ihrer grausigen Wut wie wütende Bestien lebendig verschlingen. Überwallende Wasser überströmten uns und drohten unserm Leben: das Bild von frevlerisch-übermütigen Wassern, das hier für die Völker verwandt wird, hat seine große Geschichte und stammt ursprünglich aus der altorientalischen Erzählung vom Urmeer, das einst die Welt schrecklich beherrschte; das wilde, überströmende Wasser ist in Israel sehr häufig als Bild für die frevelhafte Gewalt der Israel und Jahve feindlichen Weltreiche verwandt worden[4]). So malt der erste Teil die Not des Volkes, die sein Dasein bedrohte.

Der zweite Teil fügt den Dank für die erfahrene Hilfe hinzu. Dabei setzt der Dichter zunächst das Bild von den Völkern als wilden Tieren fort: sie haben uns nicht zerreißen dürfen! Sodann ein neues Bild von den Vögeln, die dem Netz entrinnen. Vogelstellerei muß im alten Israel ebenso wie in Ägypten, wo die Ufer des Nils von Vögeln wimmeln[5]), sehr beliebt gewesen sein. Die besondere Form des Netzes, die, wie der hebräische Ausdruck zeigt, hier gemeint ist, ist das „Klappnetz", das aus zwei wie Buchdeckel zueinander gestellten und mit Netzen überzogenen Rahmen besteht.

---

[1]) Vgl. Ps. 103. 129. — [2]) Vgl. unsere Bemerkung S. 187. — [3]) Vgl. unsere Bemerkung zu Ps. 149 7. — [4]) Vgl. unsere Bemerkungen S. 110 f. 198 f. — [5]) Vgl. Riehms Handwörterbuch Art. Egypten.

Eine Lockspeise zieht die Vögel an, und eine Vorrichtung läßt die Rahmen, wenn sich die Tiere hineingesetzt haben, in die Höhe springen[1]). Dann aber kann es wohl geschehen, daß die aufgeregten Tiere in ihrer Todesangst mit den Flügeln das Netz zerreißen. Wie mögen, so stellt sich der Dichter vor, solche Vögel sich freuen! So freut sich Israel: noch eben im Netz, und nun entronnen!

Das Schlußwort fügt ein „Bekenntnis" hinzu: das Ergebnis seiner Erfahrungen, das der Dankende zu Jahves Preise verkündet. Solches „Bekenntnis" ist ein häufig zu beobachtendes Stück der Danklieder und gerade am Schluß der Lieder gebräuchlich[2]). „Unsere Hilfe", — so bekennt Israel hier — „besteht in Jahves Namen". Man nehme solche Sätze, in denen der „Name" Jahve vorkommt, stets ganz konkret. Der Name des Gottes Israels, d. h. das Wort „Jahve", bringt Israel Hilfe in aller Not. Wenn Israel bedrängt wird, ruft es diesen Namen aus; dann hört Jahve und kommt zur Hilfe herbei. Oder anders gewandt: in diesem Namen ist wunderbare Kraft; wenn dies Wort ausgerufen wird, so erschrecken alle feindlichen Mächte. So wird Jahves Name Israels Rettung[3]). — Das Prädikat, das Jahve hier bekommt, als des Weltenschöpfers, soll seine Macht veranschaulichen[4]): weil er der Schöpfer, der Allmächtige ist, darum hat sein Name so gewaltige Macht; darum ist er der Helfer in aller Not!

---

1) Abbildungen bei Erman, Ägypten S. 325. Eine andere Art Fallen setzt Hiob 18$_9$ voraus. — 2) Vgl. unsere Bemerkung zu Jon. 2$_{9.\ 10.}$ — 3) Vgl. unsere Bemerkung S. 170. — 4) Vgl. unsere Bemerkung S. 215.

Jerusalems Schutz und Hilfe.

Psalm 125.

Die auf Jahve vertraun,
sind wie der Zion, der nicht wankt,
der in Ewigkeit steht.
Berge umgeben Jerusalem,
so umhegt Jahve sein Volk[1]).

Denn nicht wird bleiben[2])
das gottlose Szepter
auf dem Los der Gerechten;
damit die Gerechten nicht strecken
zum Frevel die Hände.

Tue Gutes, Jahve, den Guten,
den redlichen Herzen!
doch wer krummem Weges abbiegt,
lasse Jahve dahinfahren samt den Übeltätern!

Heil über Israel!

Mit zwei Bildern für die göttliche Vorsehung beginnt der Psalm. Beide Bilder sind demselben Vorstellungsbereich entnommen, was der hebräische Geschmack besonders liebt: beide handeln von den Bergen Jerusalems, der heiligen Stadt; wovon spräche man lieber? Dieser Anfang ist also nach jüdischen Begriffen besonders geistreich und gemütvoll[3]). Der Gläubige gleicht dem Zion: wie der heilige Berg festgegründet steht, tief wurzelnd im Schoß der Erde, so steht für ewig fest, wer auf Jahve vertraut: er wankt nicht, er wird nicht zu schanden; Gott bleibt ihm getreu, kein Unfall erreicht ihn. Jahve selbst aber gleicht den Bergen um Jerusalem her. Wie die heilige Stadt rings von höheren Bergen umgeben ist, so schirmt

---

1) „Von nun an bis in Ewigkeit" ist wohl Zusatz. — 2) Oder: „denn nicht läßt er bleiben", so LXX janiaḥ. — 3) Andere Beispiele derselben rhetorischen Figur vgl. unsere Bemerkungen S. 165. 166. 189. 235 und zu Ps. 138$_8$.

Jahve rings sein erwähltes Volk: kein Schaden kann es treffen.

Jetzt freilich sieht es anders aus. In Jerusalem gebietet der Vogt des fremden Volkes, das die Juden unterdrückt. Aber so kann es auch nicht bleiben; Jahve wird und muß helfen und befreien. Diese Gewißheit, an der sein Herz hängt, gründet der Dichter auf die Erwägung, daß Kanaan das „Erbe der Gerechten" ist, von Gott ausgelost zum Wohnsitz des heiligen Volkes; jene fremde Nation aber ist die Verkörperung des Frevels in der Welt: ihr Reich ist das „gottlose Szepter"; kann Gott zugeben, daß an der heiligen Stätte der Frevel herrsche, auf dem Erbe der Gerechten das gottlose Szepter? — Und weiter: wenn diese Unterdrückung, diese Herrschaft des Frevels in der Welt noch länger dauert, werden nicht endlich auch die Gerechten verführt werden, da der Glaube ja doch nicht hilft? Das sei ferne! Gott wird den Thron des Frevels stürzen, und die Gerechtigkeit wird ihr Haupt erheben. — Solche Betrachtung des Weltreichs als des Regiments der Sünde ist im Judentum stets üblich gewesen; es hat immer von der Hoffnung gelebt, Gott werde das Szepter des fremden Tyrannen zerbrechen.

Die letzte Strophe in etwas lebhafterem Tone, ein Gebet. Den Guten, den „redlichen Herzen", den wahren, frommen Juden möge Gott Gutes tun! „Die aber krummen Weges abbiegen", d. h. die Heuchler, die sich zwar zur Gemeinde halten, aber im geheimen zur Fremde neigen, bereit, mit dem Unterdrücker gemeinsame Sache zu machen, die sollen dahingehen, nicht anders als die offenbaren Gottlosen; denn sie sind nicht besser!

Mit dem Segenswort über Israel schließt der Psalm[1]).

---

1) Ein ähnlicher Schluß auch Ps. 14. 25. 29. 128.

Trost in Tränen.

Psalm 126.

Wenn Jahve einst wendet
Zions Geschick[1]),
sind wir wie träumend!
Dann ist unser Mund
Lachens voll,
unsere Zunge des Jubels;
dann sagen die Heiden:
„Jahve hat Großes
an ihnen getan!“
Jahve hat Großes
an uns getan;
deß sind wir fröhlich!

Wende, Jahve, unser Geschick
gleich Bächen im Südland.
Die mit Tränen säen, ernten mit Jubeln!
Der Landmann geht und weinet,
wirft hoch den Samen aus;
er kommt, kommt heim mit Jubeln,
trägt hoch die Garben!

Der schöne Psalm, ähnlich gebaut wie Psalm 85, zerfällt in zwei Teile, die in starkem Kontrast zueinander stehen. Der erste verkündet im Stil der Prophetie jubelnd und jauchzend die große Heilstat Gottes, nachdem sie geschehen ist[2]): Jahve hat Großes an uns getan! Ganz anders aber der zweite Teil: was die Propheten sicher wissen, darum betet die Gemeinde, sehnsüchtig harrend und getröstet ausschauend.

Wenn einst die große Wendung der Geschichte geschieht, wenn Zion wiederhergestellt wird wie vor alters, — so hebt der Psalm an — dann ist des Glücks und Segens so unermeßlich viel, daß die, deren Augen es sehen dürfen, kaum ihren Sinnen glauben können! Sie werden sein wie Träumende! Wundervolle Worte eines großen, in die Seelen schauenden Dichters! So

1) sebuth. — 2) Dies tritt in den hebräischen Worten noch deutlicher hervor.

viele Jahrhunderte hatte das zertretene Judentum sich an diesen Hoffnungen gelabt, so oft sich diese zauberischen Bilder vorgemalt; wenn es nun aber endlich in Wirklichkeit geschieht, so wird es doch alle Erwartungen überflügeln, daß ihr glaubt zu träumen! — Dann wird man — so fährt der Dichter fort — nicht mehr klagen und weinen über das Elend des Volkes, sondern von eitel Jubel und Lachen wird euer Mund voll sein. Und selbst die Heiden, die jetzt die Juden verachten und ihren Gott, der ihnen so lange nicht geholfen hat, schmähen, werden es dann bekennen: Jahve hat Großes an ihnen getan! Solche Betrachtung dessen, was die Heiden dazu sagen werden, ist für das Judentum charakteristisch, das unter der Verspottung seines Volkes und Gottes als ein ehrliebendes Volk, das es immer gewesen ist, so schwer gelitten hatte[1]). Und jubelnd setzt der Psalmist hinzu: und die Heiden haben Recht! Groß ist, was Jahve getan hat! Und wir haben allen Grund, über unsere Herrlichkeit dann zu jauchzen!

In erschütterndem Gegensatz zu diesem Jubel des vorausschauenden Propheten beginnt die zweite Strophe mit einem Gebet der Gemeinde. Ach das, was der Psalmist so triumphierend verkündet, ist einstweilen nur ein Traum! Noch nichts davon ist geschehen! Aber du, Jahve, erfülle es bald! Jetzt sind wir wie die Bäche des Südens, die von der Hitze des Sommers ausgedörrt sind: die Herrschaft des Todes liegt auf unserm Volke wie im Hochsommer auf der öden Steppe; aber wie Jahve die Bäche durch den Winterregen aufs neue mit Wasser füllt, so daß alles ringsumher grünt und blüht, so möge der Herr auch uns wiederherstellen; möge er auch unserm Volke einen neuen, schönen Frühling schenken[2])! — Und nun hebt sich der

1) Vgl. unsere Bemerkungen S. 141. 143. 224. — 2) Eine schöne Beschreibung dieses Wechsels bei Furrer, Christliche Welt 1905 Sp. 51.

Ton des Psalms. Es folgt das schöne, auch unserem Herzen wohlbekannte Wort von denen, die mit Tränen säen und mit Freuden ernten: ein freundliches Trostwort für die Weinenden Zions: wie die Ernte sicherlich auf die Aussaat folgt, so folgt dereinst auf das Weinen der Jubel; darum so weinet nicht zu sehr! — Dies Bild führt der Psalmist aus: der Säemann geht unter Tränen dahin und wirft mit langem Wurfe hoch[1]) den Samen aus; aber einst kommt er wieder, jauchzend, und trägt, hoch auf der Schulter, die Garben auf die Tenne. Das zweite Bild ist der Natur entnommen; Erntefreude ist sprichwörtlich; bei dem ersten, vom weinenden Säemann, das der Natur nicht gerade entspricht, wirkt der Gedanke, den das Bild darstellt, schon mit ein: Aussäen ist schmerzliches Hoffen. So klingt in einem mit Liebe ausgeführten, idyllischen Bilde der liebenswürdige Psalm harmonisch aus[2]).

Den ursprünglichen Sinn des Psalmes wird unsere Gemeinde, wenn sie sich an dem schönen Liede erbaut, kaum verstehen: aber die Hauptsache hört doch jeder heraus, daß ein gläubiges Herz auch unter Tränen Trost hat.

Hausiegen.

Psam 128.

Heil jedem, der Jahve fürchtet,
auf seinen Wegen wandelt!

---

[1]) Dies liegt im hebräischen Ausdruck. Der hebräische Säemann wirft den Samen nicht wie der unsrige zur Seite, sondern hebt ihn hoch und wirft ihn von oben in hohem Bogen herunter, vgl. die ägyptischen Bilder bei Erman, Ägypten S. 569 und in Riehms Handwörterbuch Art. Ackerbau. — [2]) Ein ähnlicher Abschluß des Gedichts mit einem idyllischen Bilde in Ps. 129.

Deiner Hände Arbeit, du darfst sie essen!
Heil dir! wohl dir!

Dein Weib ein fruchtbarer Weinstock
drinnen im Hause,
deine Kinder wie frische Ölbäumchen
rings um deinen Tisch!

Ja[1]), also wird der Mann gesegnet,
der Jahve fürchtet.
Dich segne Jahve aus Zion!

Schaue deine Lust an Jerusalems Glück
dein Leben lang,
und schaue Kinder deiner Kinder!
Heil über Israel!

Der Psalm spricht die uralte Vergeltungslehre aus, die der Frömmigkeit des Judentums nach dem Untergang des Staates das Gepräge gegeben hat[2]). Gott schenkt seinem Frommen alles Gute; Wohlfahrt und Gedeihen, das Gelingen seiner Pläne und die Erfüllung seiner höchsten Wünsche darf der Mann, der Jahve fürchtet, von seinem Gott mit voller Zuversicht erwarten. Der Psalm verkündet diesen Satz in der Form, die dafür beliebt war[3]), indem er den Gerechten glücklich preist: Heil jedem, der Jahve fürchtet! Und nun malt das Lied das Geschick des Frommen aus, so köstlich und freundlich, wie er es sich nur wünschen mag. Große Dinge sind es nicht, die er begehrt; Streben nach Macht und Ehre und Reichtum liegt ihm fern: das Elend so mancher Jahrhunderte hat das Volk zur Bescheidenheit erzogen. Aber Eins begehrt er vor allem, daß er den Ertrag seines Ackers selber genieße. Damals galt es noch als selbstverständlich, daß der gewöhnliche israelitische Mann ein Bauer war. Aber der Bauer hatte es schwer: die Steuern des fremden Staats, die Be-

1) hinne und ki sind Varianten; LXX und Vulg. haben ki nicht. — 2) Vgl. unsere Bemerkung S. 1ff. — 3) Über diese Stilform vgl. unsere Bemerkungen S. 2. 163.

drückungen der Wucherer des eigenen Volks saugen ihn aus. Es sind dieselben Zustände, die auch im alten Ägypten dem Fellachen das Leben sauer machen[1]; nicht viel anders geht es gegenwärtig im türkischen Reiche her; anders aber ist es, so dürfen wir doch wohl annehmen, in der älteren Zeit der israelitischen Freiheit gewesen. Die Zustände, die hier vorausgesetzt werden, sind dieselben, die die älteren Propheten für die Zeit der Fremdherrschaft gedroht haben[2], und aus denen die späteren Propheten die Erlösung verkünden[3]. Da erscheint es schon als etwas Herrliches, wenn man dem Frommen wünscht, daß er selber esse, was er gebaut hat. Ja, so überschwenglich ist dem Psalmisten solche Verheißung, daß er voller Begeisterung hinzufügt: Heil dir! wohl dir! Wahrlich ein bescheidener Wunsch! Hier sieht man deutlich in die gedrückten Verhältnisse des Judentums hinein, da auch das Bescheidene, ja Selbstverständliche als herrliche Verheißung galt. Auch uns freilich ein hohes Ideal, daß jeder Arbeiter seinen Lohn erhalte und seiner Arbeit froh werde!

Und weiter malt der Psalmist aus, was jüdischem Herzen besonders nahe liegt, das Glück des Frommen in seiner Familie. Gemütvolles Familienleben ist ja von jeher ein schöner Zug des israelitischen Hauses gewesen; man denke an die Josephgeschichte, die an rührenden Familienzügen so reich ist. In späterer Zeit, als das Judentum auf das politische Leben ganz verzichten mußte, ist das Familienleben um so mehr gepflegt worden, wie uns z. B. die Tobiasnovelle zeigt. — Der antike Orientale wünscht sich *viele* Kinder; bemerkenswert ist, daß der Gedanke an die Versorgung und das Fortkommen so vieler Kinder — ein Gedanke, der im modernen Leben eine so große Rolle spielt, — offenbar

1) Vgl. Erman, Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum S. 590. 591. — 2) Vgl. 5. Mose 28_{30} ff. — 3) Vgl. Jes. 65_{21} ff.

gar nicht erwogen wird: das Land hat damals noch viel Platz für fleißige Leute. Ja, in überschwenglichem Bilde wünscht der Psalm, daß des Frommen Weib so fruchtbar werde wie der Weinstock, der über und über mit köstlichen Früchten bedeckt ist, und daß seine Kinder so gedeihen mögen wie die frischen, fröhlichen Setzlinge vom Ölbaume. Daß für beide, Weib und Kind, gleichermaßen Bilder aus dem Pflanzenleben genommen sind, empfindet des Hebräers Geschmack als geistreich[1]); daß es so schöne Gewächse sind wie Weinstock und Ölbaum, erfreut ihn besonders. Und freundlich ausmalend fügt der Dichter — aus dem Bilde fallend — auch die Stätte hinzu, wo Weib und Kinder leben: das Weib waltet im hintersten Winkel des Hauses, der etwa durch Tücher verhängt ist; dort gebiert sie die Kinder; die lieben Kinder aber, die sich am Tage zum Spiel überallhin zerstreuen, mag man zählen, wenn es zu Tische geht: da bleibt keines aus. Das ist ein dichterisch geschauter Zug, der uns um so mehr erfreut, als sich dergleichen im Psalter nur wenige finden, wie denn überhaupt das intime Familienleben im Psalter nur eine geringe Rolle spielt. Ein solcher Zug erinnert uns an die Zeichnungen des deutschen Malers Ludwig Richter, der es so schön verstanden hat, die Frömmigkeit im Leben des deutschen Hauses schlicht und innig darzustellen. — Die Schilderung zeigt auch, daß die Religion damals noch immer in erster Linie an die Männer denkt; Subjekt der Religion ist der Hausvater. Wenn wir hören, wie die Religion je länger je mehr sich an das „Individuum" wandte, so ist das immer unter dieser Einschränkung zu denken.

Ja, fährt der Psalmist fort, das ist des Frommen Glück. Von Zion her, wo unser Gott wohnt, von wo der Segen über das ganze Land kommt, schaue er

1) Vgl. unsere Bemerkungen S. 165. 166. 189. 228 und zu Ps. 138$_8$.

gnädig auf seinen Frommen! So erhebt der Psalmist wie ein Priester seine Hände über den Gerechten und segnet ihn und sein Haus.

Und noch Köstlicheres weiß der Dichter zu sagen. Was wäre dem Frommen sein eigen Gedeihen ohne das Glück seines Volkes! Vergesse ich dein, Jerusalem, so versage meine Rechte! So wünscht der Psalmist, daß der Gerechte seine Lust schaue an Jerusalems Wohlergehen. Ein besonders sympathischer Zug, den auch die deutsche Frömmigkeit nicht vergessen möge! Kein Glück am häuslichen Leben, auch für uns, ohne Wohlstand des Volks! — Und weiter „Kinder deiner Kinder." Er selber wird ja dahingehen, den Weg allen Fleisches, in das Land der Stille und des Vergessens, in die Nacht der Unterwelt; aber vorher möge er schauen das junge Geschlecht! Möge er sterben, wie Jakob starb, der Josephs Söhne sah; möge er schauen Kinder seiner Kinder! Und nun noch einmal zum Schluß: Heil über Israel[1])!

Wir kennen größere Hoffnungen und Ideale als dieser Psalmist: wir haben mehr als dies irdische Vaterland und wissen von besseren Gütern als vom Glück in Arbeit und Haus; und schon die Propheten des alten Bundes haben höhere Gedanken, wenn sie Gottes Walten nicht sowohl in den engen Grenzen des Gedeihens eines Menschenlebens sehen, sondern in den großen Schicksalen Israels und der Welt; — doch schelte niemand diese innige Frömmigkeit des Psalmisten. Wir aber wissen aus dem Gebet unsers Herrn, wie wir die großen Dinge des Reiches Gottes und unsre eigenen bescheidenen Wünsche zu verbinden haben.

---

[1]) Eine solche patriotische Schlußformel wie in Ps. 3_9 14_7 25_{22} 29_{11} 125_5 usw.

Sie haben mich viel bedrängt von Jugend an.

Psalm 129.

Sie haben mich viel bedrängt von Jugend an,
soll Israel sprechen;
sie haben mich viel bedrängt von Jugend an,
aber nicht übermocht.

Auf dem Rücken pflügten mir Pflüger,
wie auf weitem Ackerland;
Jahve, der Getreue, hat zerhauen
der Gottlosen Stränge.

Zu schanden werden und rückwärts weichen
müssen alle, die Zion hassen;
müssen wie das Gras auf den Dächern werden,
das dorrt, bevor es wächst[1]).

Wovon der Schnitter
die Hand nicht füllt
noch der Binder den Busen;
und die des Weges kommen, nicht sprechen:
Jahves Segen sei über euch[2])!

Der erste Teil des Psalms, ein Danklied Israels für geschehene Hilfe, ist der Form und dem Inhalt nach Psalm 124 nahe verwandt: auch hier die unbestimmte Schilderung der Nöte und auch hier die Aufforderung „so soll Israel sprechen" sowie die Wiederaufnahme der ersten Halbzeile. Dennoch wird man schwerlich behaupten können, daß der eine Psalm den anderen nachgeahmt habe, oder daß beide denselben Verfasser hätten; vielmehr werden wir annehmen dürfen, diese Art des Anfangs sei damals gebräuchlich gewesen: ein Stück des poetischen Schatzes, wie ihn eine Zeit, da die Dichtung in Blüte steht, erzeugt. — Man beachte auch, daß hier die Gemeinde als redendes „Ich" auf-

1) halof? — 2) „Wir segnen euch in Jahves Namen" ist Variante oder Ausführung zum Vorhergehenden.

tritt; solche Personifikation Israels lag in jener alten Zeit näher als uns: das Gemeingefühl war damals stärker als in der Gegenwart. Wir werden diese Art zu sprechen daraus erklären können, daß die Gemeindepoesie so bei der Individualdichtung eine Anleihe macht; in dieser, der Dichtung der einzelnen Frommen, pulsierte das religiöse Leben stärker; sie war die entwickeltere, formenreichere; so läßt der Dichter hier Israel einmal in den Formen der Individualdichtung sprechen[1]). Man übersehe dabei nicht, daß er dieses Verständnis des „Ich"s ausdrücklich angibt („so soll Israel sprechen"), und daß er im zweiten Teil des Psalms die Personifikation Zions verläßt und wie von selbst in die natürlichere Art zu sprechen zurückfällt.

Mit schwermütigen Worten beginnt der Psalm. Israel schaut auf seine Geschichte zurück: was hat sie gebracht von seiner frühesten Jugend an[2])? Leiden, nichts als Leiden! Was ist alles über das unglückselige Volk herübergegangen von jener ersten Unterdrückung Ägyptens an? Philister, Aramäer, Assyrer, Chaldäer, Perser! Wenn die Kette des einen riß, schloß sie der andere aufs neue. Wir wissen, daß es die eigentümlich ausgesetzte Lage Kanaans, des Schlüssels für Ägypten, war, was Israel diese Geschichte der Unterjochung eingebracht hat; das Volk selbst kannte diesen Grund seines Elends nicht; es konnte nur seufzen. Und doch, so setzt der Sänger hinzu, ist Israel nicht untergegangen! Es ist noch immer am Leben.

Die zweite Strophe gibt denselben Gedanken in neuer Form. Der Dichter knüpft an das gebräuchliche Bild des unterdrückten Israels als eines Fronsklaven an, den der Stock des Vogtes jämmerlich zerschlägt[3]).

---

[1]) Ein anderes Beispiel Micha 7 7ff. — [2]) Die ägyptische Epoche gilt als Israels Jugendzeit Hosea 11 1, Jer. 2 2 u. a. — [3]) Vgl. Jes. 9 3. Solche Szenen sieht man zuweilen auf assyrischen Abbildungen dargestellt.

Was der Dichter ohne Bild meint, sind die Lasten, die Fronen und Steuern des Weltreichs, die dem unterdrückten Volke den Hals zuschnüren. Israels Rücken trägt Striemen an Striemen. Dies Bild setzt der Dichter fort: sein Rücken gleicht einem Ackerland im Herbst, auf dem die Pflüger die Furchen gezogen haben — ach, einem weitgedehnten Ackerland! Und doch, so schließt auch diese Strophe, ist Israel errettet. Noch hat Jahve jede Fremdherrschaft zu seiner Zeit gebrochen; er hat — um im Bilde zu bleiben — den gottlosen Pflügern die Stränge des Pfluges zerhauen. Denn Jahve ist „getreu": das entsprechende hebräische Wort, das eigentlich „gerecht" zu übersetzen wäre, hat in solchem Zusammenhange einen etwas andern Sinn als das deutsche „gerecht". Jahve ist „gerecht", d. h. er ist ein rechter Gott seines Volkes, der Israel hilft und ihm alles Gute tut; weil er „gerecht" ist, hat er sein mißhandeltes Volk befreit. So steigen die beiden ersten Strophen von Schwermut zu Dank empor.

Anders die beiden letzten, die leidenschaftlich einsetzen, um idyllisch zu schließen. Mit aufwallendem Zorn wünscht der Sänger allen Feinden Zions Schmach und Schande und jähen Untergang! Wie das Gras der Dächer sollen sie dahingehen! Auf den platten Dächern des Morgenlandes sproßt, wo der Wind den Staub zusammengetragen hat, im Frühling das Gras empor; aber da es keine tiefe Wurzeln schlagen kann, verdorrt es rasch, wenn die Sonne höher steigt, ehe es noch Halme getrieben hat; so ist das dahinwelkende Gras der Dächer das Bild eines schnellen Untergangs[1]). Dies Bild führt der Dichter aus: das Gras der Dächer wird nicht geerntet, kein Schnitter füllt damit die Hand, kein Garbenbinder das Busengewand, kein Schnittergruß erschallt dabei. Der Schnitter faßt, wie wir auf ägyptischen Abbil-

---

1) Vgl. Jes. 37 27.

dungen sehen[1]), die Halme mit der einen Hand, schneidet sie dann mit der andern ziemlich weit oben ab und läßt sie fallen; hinter ihm geht der Binder einher, der einen größeren Haufen von Halmen, wie unser Psalm voraussetzt, im Bausch des Kleides über dem Gürtel zusammennimmt und dann zur Garbe bindet. — Zum Schluß über den Schnittergruß. Es war eine fromme Sitte, wenn man am Erntefeld vorüberging, den Schnittern Jahves Segen zu wünschen[2]). Das war ursprünglich mehr als nur ein frommes Wort: war doch Jahves Segensgabe nach dem alten Glauben Israels ganz besonders das Getreide; und glaubte man doch in alter Zeit sicherlich, durch solches Segenswort die Ernte mehren zu können. Mit solchem anmutigen Bilde schließt der Psalmist; er ist, wie aus diesen letzten Worten hervorgeht, ein gemütvoller Mann, dem Leidenschaft und Zorn nicht anstehen, sondern der, auch wenn er fluchen will, bald wieder zu freundlichen Bildern übergeht. Und ebendeshalb gewinnen wir ihn lieb.

Aus tiefer Not.

Psalm 130.

Aus der Tiefe schreie ich, Jahve, zu dir;
Herr, höre meine Stimme!
Laß deine Ohren lauschen
auf mein lautes Flehn!

Wenn du, Jahve, nicht Sünden verzieheſt,
Herr, wer beſtünde!
Doch du haſt die Vergebung,
daß man dich fürchte!

---

1) Riehms Handwörterbuch Art. Ackerbau. — 2) Vgl. Ruth 24.

Ich hoffe auf Jahve, meine Seele
hofft auf sein Wort[1]).
Mit ganzer Seele harre ich[2]) auf den Herrn,
mehr als Wächter auf den Morgen.

Mehr als Wächter[3]) auf den Morgen
harre[4]) Israel auf Jahve;
denn bei Jahve ist die Gnade,
und Erlösung bei ihm in Fülle;
und er wird Israel erlösen
von allen seinen Sünden.

Der Psalm ist ein Bußlied wie Ps. 51. Der fromme Beter ist in schwerer Not, in todesgefährlicher Krankheit, und er erkennt in seinem Leiden Gottes Strafe für seine Sünde.

Die erste Strophe setzt in leidenschaftlichem Tone ein. In Not und Tod fühlt der Sänger sich *ferne* von Gott, darum fleht und schreit er so laut und eindringlich: Herr, *höre*! Möge meine Stimme aus den Tiefen erschallen bis zu deinem heiligen Thron hoch oben im Himmel!

Die ersten Worte enthalten eine ausgeführte Introduktion, wie hebräische Poesie sie liebt. Diese Einleitung enthält, was in den hebräischen[5]) und nicht anders auch in den babylonischen[6]) Gebeten üblich ist, die Anrufung des göttlichen Namens. — Die „Tiefen", genauer *Wassertiefen*[7]), sind ein in der Psalmenpoesie sehr gebräuchliches Bild. In den Tiefen der Erde lagert unermeßliches Wasser, eine furchtbar brausende Flut; durch dies Meer muß die Seele des Entschlafenen, wenn sie zum Totenreich wandert. In der Leidenschaftlichkeit ihrer Volksart lieben es die Psalmisten, sich vorzustellen, sie seien schon tot und von den Wassern der Unterwelt schon umfangen, wie auch der babylonische Klagelieddichter sagt, daß sich ihm schon das Grab ge-

1) lidebaro LXX. — 2) hohalti; so die Verstrennung mit LXX Peš. — 3) missomerim. Zur Lesung und Verstrennung vgl. LXX A. R. T. — 4) johel nach LXX. — 5) Vgl. unsere Bemerkungen S. 89 f. 170. — 6) Vgl. Böllenrücher, Gebete und Hymnen an Nergal S. 14 f. — 7) Vgl. Ps. 69 15.

öffnet habe, und daß über ihn schon die Klage gehalten werde, als sei er schon gestorben[1]). Das Bild von der Fahrt des Toten in den Hades ist im Gedicht des Jonas[2]) klassisch ausgeführt. Der Psalmist hofft, durch solches Wort Gott zu rühren.

Die zweite Strophe fährt in ruhigerem Tone fort. Sie bringt nicht etwa, wie wir vielleicht erwarten würden, das Gebet um Sündenvergebung. Dies, was dem Psalmisten doch einzig am Herzen liegt, spricht er nicht aus: er wagt nicht zu sagen, worum er bittet[3]). Sondern nur zwei Gründe hält er Gott vor, die ihn bestimmen möchten, ihm zu verzeihen. Niemand ist vor Gott gerecht, niemand könnte vor ihm bestehen, allen muß Gott etwas nachsehen: so vergib denn auch mir! — Und weiter, auch einen Zweck der Vergebung trägt er Gott vor. Die Vergebung stellt die Macht Gottes heraus als dessen, der Gewalt hat über Leben und Tod. Der zum Leben Begnadigte und jeder, der Zeuge seines Schicksals gewesen ist, wird fortan Gott fürchten und ehren[4]). Dieser Gedanke aber, so hofft der Psalmist, wird auf Gott Eindruck machen; denn Gott will, daß man ihn fürchte. Der Dichter wünscht also hier — wie es in den Psalmen oft geschieht —, Gott bei seiner Ehre zu fassen[5]).

So harrt denn der Dichter auf Gottes Wort, das seiner Not ein Ende macht, auf das Wort: sei getrost, dir ist vergeben, ich mache dich gesund. Denn Gott hat ihn nicht auf ewig verstoßen, sondern er nimmt ihn wieder an. Demütig blickt er unter den Schlägen der göttlichen Rute zu Gott empor und harrt der Stunde, da

---

1) Vgl. den babylonischen Psalm bei Zimmern in Schraders „Keilinschriften und das Alte Testament“ [3] S. 387; vgl. auch ebenda S. 639: „wer in das Totenreich hinabgeführt worden ist, dessen Leib bringst du wieder zurück.“ — 2) Jonas 2_{3-10}, vgl. unsere Erklärung am Schluß. — 3) Also ähnlich wie Ps. 131, aber hier anders motiviert. — 4) Vgl. Ps. 22_{24} ff. — 5) Vgl. unsere Bemerkungen S. 62. 94. 143.

Gott ihn begnadigt. Aus Herzensgrund wartet er auf Gott, wie die Wächter auf dem Turm, vom Wachen übermüdet, sehnsüchtig nach dem Morgen schauen. Und gerne sagt er Gott, wie sehr er auf ihn traue. Denn wer sich so ganz auf Gott verläßt, den kann Gott nicht in den Tiefen lassen.

Zum Schlusse aber erinnert sich der Dichter nach der schönen Sitte der Psalmen auch seines Volkes[1]). Dem Volke geht es ja wie ihm selber: auch Israel seufzt in Elend und Not; auch Israel hat Sünde und Schuld; aber möge Israel harren, sehnsüchtig wie er selber, auf Gottes Erlösung. Wunderschön ist die Wiederholung des Bildes von den Wächtern; und köstlich ist auch das allmähliche Aufsteigen des Psalms von leidenschaftlichem Schreien bis zu ruhigerer Sehnsucht und zuletzt zur Zuversicht. Und so schließt der Psalmist getrost mit der Aussicht auf einen hellen Morgen, der seinem Volke tagt:

Und er wird Israel erlösen
von allen seinen Sünden.

Demut.

Psalm 131.

Jahve, nicht hoch steht mein Sinn;
nicht weit schweifen meine Blicke.
Ich gehe nicht mit großen Wünschen um,
die mir zu hoch wären.
Ich habe ja mein Herz beruhigt und gestillt.
Wie ein entwöhntes Kind an der Mutter liegt,
so ruht entwöhnt mein Herz in mir.

* * *

Israel, harre auf Jahve
von nun an bis in Ewigkeit!

---

1) Vgl. unsere Bemerkung S. 236.

Ein kurzer Stoßseufzer! Wenig schlichte Worte, aber von solcher Innigkeit und Wahrhaftigkeit, daß sie uns mehr dünken als ein großes, kunstvolles Gedicht.

Ich verlange nicht viel von dir, o Gott, so beginnt der Dichter. Ich habe keine hohen Wünsche mehr. Einst hatte ich sie wohl — so dürfen wir ergänzen —, doch das Leid hat mich erzogen und demütig gemacht. Einst glich mein Sinn — das Bild klingt wohl hindurch — einem leidenschaftlich aufgewühlten Meer[1]); jetzt ist er wie ein glatter Teich, beruhigt und gestillt. Wie ein entwöhntes Kind an der Mutter liegt und die Brust nicht mehr begehrt, so ist mein Herz in mir entwöhnt von allem leidenschaftlichen Verlangen.

Unausgesprochen liegt in diesen süßen Worten ein kindlich-demütiges Gebet: das wenige aber, was ich gebrauche, was wahrlich nicht zu viel ist, wirst du mir nicht versagen. Besonders rührend, daß der Dichter auch dies Gebet um die geringen, notwendigen Güter des Lebens nicht ausspricht: so demütig ist er geworden. Gott weiß es ja, was ihm not tut.

Zum Schluß der Gedanke an Israel, das ebenso harren möge wie der fromme Dichter selbst. Der Vers ist freilich erst nachträglich, als das Lied in den Mund der Gemeinde kam, hinzugefügt worden[2]).

Auch literaturgeschichtlich ist ein solches Lied wertvoll. Die Gattung, zu der es gehört, kommt von den „Klageliedern" her, in denen der Kranke oder Leidende Gott um Hilfe bittet und Jahve allerlei Gedanken vorträgt, die ihn zum Einschreiten bestimmen mögen. Ein Motiv dieser Klagelieder mag es gewesen sein, Gott vorzuhalten, wie gering die Wünsche des Betenden sind, wie demütig er ist[3]). In unserm Liede ist die Bitte, in den Klageliedern der eigentliche Mittelpunkt,

---

[1]) Vgl. Jes. 57 20, Jer. 49 23. — [2]) Ähnliche Fälle z. B. Ps. 3 9 14 7 18 51 25 22 29 11 12 5 5 usw. — [3]) Vgl. z. B. Ps. 39.

fortgefallen: aus einem der Motive der Klagelieder ist ein selbständiges Gedicht geworden[1]).

Gern zitieren wir als Parallele für einen solchen Psalm voller schweigenden Vertrauens das schöne Gebet an Thot aus der besten Zeit der ägyptischen Religion:

„Thot, du süßer Brunnen
für den Dürstenden in der Wüste;
er ist verschlossen für den, der redet;
er ist offen für den, der schweigt.
Kommt der Schweigende, so findet er den Brunnen"[2]).

An Babels Strömen.

Psalm 137.

An Babels Strömen,
da setzten wir uns und weinten,
wenn wir Zions gedachten.
An die Pappeln darinnen hängten wir die Harfen.

Denn dort begehrten unsere Räuber von uns
Gesangesworte,
und unsere Plünderer[3]) Jubel:
singet uns einen der Zionhymnen!
Wie könnten wir singen
Jahves Hymnen
auf fremdem Boden!

Vergesse ich dein, Jerusalem,
so versage[4]) meine Rechte!
Meine Zunge klebe am Gaumen,
wenn ich dein nicht denke,
wenn ich Jerusalem nicht setze
über die höchste meiner Freuden!

---

1) Ein ähnlicher Fall ist Ps. 23. Auch Ps. 130 ist zu vergleichen. — 2) Erman, Ägyptische Religion S. 86. — 3) šolalênu; oder holalênu „unsere Verhöhner"? — 4) tekaḥeš „sie verleugne" (den Dienst).

Gedenke, Jahve,
den Söhnen Edoms
Jerusalems Tag!
Die sprachen: reißt nieder, reißt nieder!
Bis auf den Grund mit ihr!

Tochter Babel, du Verwüsterin[1]),
Heil dem, der dir vergilt[2])!
Heil dem, der faßt und zerschmettert
deine Kinder am Felsen!

Der Dichter lebt in den Zeiten nach dem babylonischen Exil, jenen Zeiten voller Elend und Not, da auf den Enthusiasmus der Rückkehr eine tiefe Enttäuschung gefolgt war, da die schwächeren Herzen im Volke an der Zukunft Israels verzagten, und die Weltkinder sich von ihrem besiegten Volke und Gotte weg zu andern Völkern und Göttern hinwandten. Aber in jener Zeit flammte bei den Besten der Patriotismus um so glühender auf. Diese patriotischen Stimmungen, das treue Festhalten an Zion trotz des Elends, den verzehrenden Zorn gegen die Feinde des Volkes, spricht der Dichter mit großer Kraft aus.

Er versetzt sich in jene Tage, da die Not noch größer noch aktueller war als in der bleiernen Gegenwart, in die Tage der babylonischen Gefangenschaft. Da sieht er vor seinen Augen die vielen Flüsse, natürliche und künstliche, von denen das fremde Land durchzogen ist, und die Bäume — Pappeln sind es —, die für die babylonische Flur charakteristisch sind. Und er sieht sein Volk, wie es sich an den Wassern zur Trauer niedergesetzt hat — die Leidtragenden pflegten sich im alten Orient auf die Erde zu setzen[3]) —, und wie es die Harfen, auf denen es sonst seine fröhlichen

[1]) hassadoda Symm. Pes. Targ. — [2]) „Dein Tun, das du uns angetan" ist prosaische Glosse. — [3]) Vgl. Jes. 3₂₆. Dasselbe in Babylonien; „ich sitze und klage" vgl. Zöllenrücker, Hymnen und Gebete an Nergal S. 37; und in Ägypten vgl. einen Teil der klagenden Frauen auf dem Bilde bei Erman, Ägypten S. 432. 433.

Lieder begleitete, an den Zweigen der Pappeln aufgehängt hat. Er will darstellen: da gab's keine Freude und Lustbarkeit mehr; da klang keine Harfe, da tönte kein Gesang; da flossen nur Tränen, da erscholl nur die Klage; denn wir gedachten Zions und seiner tiefen Schmach.

Und noch konkreter, man möchte sagen: noch raffinierter malt er die Situation aus. Die fremden Zwingherrn, die sie „geraubt" (d. h. in die Ferne fortgeführt) und ausgeplündert haben, stehen vor ihnen; sie möchten sich gerne an dem fremdartigen Klang der Worte und Töne eines jüdischen Liedes ergötzen. Singt uns ein Lied, so hört er sie sprechen, wie ihr es einst, als Zions Tempel noch stand, eurem Gott und Heiligtum zu Ehren gesungen habt! Gemeint sind Lieder, die an der heiligen Stätte am Fest von den Chören aufgeführt wurden, von denen uns im Psalter nicht wenige erhalten sind[1]). Zum heiligen Fest aber herrschte eitel Jubel und Fröhlichkeit; solche Heiligtumslieder also waren Jubellieder, Hymnen. Das also verlangen die barbarischen Zwingherrn: Hymnen sollen die unglücklichen Gefangenen singen in ihrer Not, fern von Zion, bei Zions Elend! Entrüstet lehnen die patriotischen Juden solches Ansinnen ab: Jahves Lied darf nur in Jahves Heiligtum erschallen; fern sei es uns, die heiligen Gesänge auf dem fremden Boden zu entweihen! — Dies Wort ist uns religionsgeschichtlich interessant: schon seit langer Zeit hatte damals die Begeisterung der Propheten verkündet, daß Jahve Herr der ganzen Erde sei: aber die alte Anschauung, die sich hier so stark ausspricht, daß Jahves Eigentum in besonderem Sinne nur die heilige Stätte und nur das heilige Land sei, bestand daneben noch immer unbefangen fort, und ist bestehen geblieben, bis sie durch

1) Vgl. z. B. Ps. 24. 95₁–7 u. a.

das Evangelium und das Urchristentum endgültig gestürzt worden ist.

Und nun flammt der Patriotismus hoch empor und entlädt sich in schrecklichen Flüchen. Der Dichter verflucht sich selber, wenn er das verwüstete Zion vergessen sollte, und er verflucht die Feinde, die Zion dies Elend bereitet haben. Denn zum Fluchen ist jetzt die Zeit und nicht zum Liedersingen! Dabei läßt der Sänger in fast unmerklichem Übergang jene Situation der Vergangenheit fallen und tritt auch mit der eigenen Person hervor. — Solche Flüche klingen uns gräßlich ins Ohr. Das alte Israel aber hat wie überhaupt der antike Orient über den Fluch anders gedacht als wir. Die Verfluchung ist in alter Zeit eine heilige Handlung gewesen, wie sie die römische Kirche noch jetzt übt; und wie die babylonischen Inschriften von Flüchen voll sind, so gibt es ganze biblische Kapitel, die von Flüchen widerhallen[1]); auch der Schwur und die Bundesschließung sind eigentlich nichts anderes als Arten des Fluches.

Verflucht sei jeder ungetreue Jude! Ja verflucht ich selber, wenn ich nicht Zions gedenke! Möge mir die Rechte versagen, wenn sie zur Harfe greifen will! Möge die Zunge mir am Gaumen kleben bleiben, wenn sie ein Freudenlied anstimmen möchte bei der allgemeinen Not! Jerusalems Geschick soll mir mehr sein als die höchste Freude des eigenen Lebens; und dehnten sich die Furchen meines Ackers eine Meile weit, und hätte ich Kinder, daß das Haus zu enge würde vor ihrer Menge: so will ich nicht dem natürlichen Gefühl nachgeben, mich nicht freuen und jubeln, sondern an Jerusalems Elend gedenken! — Die pathetischen Worte dieses Fluches sind ein Ausfluß hebräischer Leidenschaft; Selbstverfluchung ist besonders grausig.

---

1) Vgl. z. B. 5. Mose 28 15 ff.

Zugleich aber schließen diese Worte das feierliche Gelübde ein, Zion die Treue zu bewahren.

Und weiter wünscht der Dichter den Feinden seines Volkes den Untergang. Zuerst den Söhnen Edoms, den nahe Verwandten und stets Feindseligen, die am „Tage Jerusalems" die Zerstörer noch angefeuert haben: lasset keinen Stein auf dem andern, werft die Mauer nieder bis zum Grunde, daß hier in Ewigkeit keine Stadt wieder erbaut werde! — Das patriotische Judentum, seit alter Zeit gewohnt, Edom zu beherrschen und zu verachten, hat nichts so sehr beleidigt als Edoms freudige Mithilfe an seiner Katastrophe und Edoms Versuch, die ehemals jüdischen Territorien bei Jerusalems Fall an sich zu reißen[1]).

Und nun spricht der Sänger den letzten Fluch aus gegen das schreckliche Babel selbst. Noch stand Babel damals in alter Herrlichkeit, als eine Hauptstadt des persischen Reiches. Noch immer waren die Weissagungen jüdischer Propheten, die ihm den Untergang verheißen hatten[2]), nicht erfüllt. Aber jüdischer Haß ist zäh. Möge Babels Tag endlich erscheinen, der Tag, „wo die turmhohen Mauern die Weltstadt am „großen Flusse" nicht mehr schützen, wo die Feinde sengend und mordend durch die Straßen stürmen"[3])! Heil dir, wer du auch seist, du wilder Eroberer, der an Babel furchtbare Rache nimmt, der ihre zarten Kindlein am Felsen zerschmettert! Das schaut der Dichter von ferne und freut sich!

Die grausige Leidenschaft der letzten Worte atmet den glühenden Hauch des Judentums, das sich auf Haß und Rache versteht, und ist von dem edlen und reinen Geiste des Neuen Testamentes weit entfernt. Was uns aber von jenem jüdischen Altertum trennt, das sind nicht nur einige Auswüchse, die man

1) Hesek. 35; Obadja 10ff. — 2) Vgl. Jes. 13. 14. 21. — 3) Aus Furrers Erklärung, Christl. Welt 1905 Sp. 50.

leicht hinwegnehmen könnte, sondern das ist das Prinzip: die unmittelbare Verbindung, die im Alten Bunde Volkstum und Religion geschlossen haben, existiert für das Christentum nicht mehr.

Der Psalm gehört seinem Hauptinhalt nach der Gattung der „Flüche" an; dem Fluch aber ist eine poetische Geschichtserzählung als Einleitung vorausgestellt. Diese Einleitung beginnt, wie wenn ein Klagegesang folgen sollte, erwägt dann, ob nicht ein Hymnus angestimmt werden solle, und wendet sich schließlich zum Fluche! Das Lied ist also auch literarisch betrachtet, eine ganz originelle Dichtung.

Von Gottes Wundern an dem Frommen.

Psalm 139.

Jahve, du erforschest mich und kennest mich.
Du schaust mich, ob ich sitze oder stehe,
merkst meine Gedanken von ferne.

Ob ich geh' oder liege, du weißt es,
bist mit all' meinen Wegen vertraut.
Denn kein Wort ist auf meiner Zunge,
das du, Jahve, nicht völlig kenntest.

Hinten und vorn umschließest du mich
und legst auf mich deine Hand.
Zu wunderbar ist das, für mich zu begreifen[1]),
zu hoch, als daß ich's verstünde.

* * *

Wohin soll ich vor deinem Geiste gehen,
wohin fliehen vor deinem Angesicht?
Stiege ich zum Himmel, so bist du da!
macht' ich die Hölle zum Bett, du bist auch hier!

[1]) LXX Symm. vielleicht besser: „zu wunderbar ist dein Wissen für mich."

Nähme ich die Flügel der Morgenröte,
ließe mich nieder am Ende des Meeres:
so würde auch dort deine Hand mich fassen[1]),
deine Rechte mich greifen.

Spräche ich: eitel Finsternis soll mich decken[2]),
und Nacht mich rings umfangen[3]):
so wäre auch Finsternis nicht finster für dich,
und Nacht leuchtete wie der Tag[4]).

* * *

Denn du bist's, der meine Nieren bereitet,
mich im Mutterleibe gewoben.
Ich preise dich, weil ich so geheimnisvoll gebildet bin[5]),
so wunderbar[6]): wunderbar sind deine Werke!

Du kanntest[7]) meine Seele wohl,
mein Gebein war dir nicht verborgen;
da[8]) ich im Geheimen geschaffen ward,
in Erdentiefen bunt gewirkt.

Deine Augen haben meine Geschicke[9]) erschaut,
in deinem Buche stehen sie alle;
meine Tage wurden geschrieben[10]), bestimmt,
als noch keiner von ihnen dawar.

Aber wie schwer sind m i r
deine Gedanken, Gott,
wie hoch ihre Zahl[11])!
Wollt' ich sie zählen: sie wären mehr als der Sand,
wäre ich zu Ende[12]): ich wäre noch immer bei dir.

* * *

Ach, wolltest du, Gott, den Frevler töten,
daß die blutigen Männer von mir wichen[13])!
Die tückisch dir widerstreben[14])
und deinen Namen mißbrauchen[15])!

---

1) tiqqaḥeni. — 2) jeśukkeni Symm. Vulg. — 3) Dies muß der Sinn der verderbten Stelle sein. — 4) „Finsternis ist wie Licht", ist Zusatz. — 5) nore'thi; 6) niphle'thi; oder vielleicht nore'tha und niple'tha; für letzteres vgl. LXX Peš. Vulg. — 7) jada'ta. — 8) Wellhausen zieht ka'ašer vor. — 9) Ein solches Wort erwartet man an dieser Stelle; golmi ist korrumpiert. — 10) jikkathebu jamaj (?). — 11) Wörtlich: „wie stark (hoch) ihre Summen". — 12) haqiṣṣothi von Wurzel qaṣaṣ? — 13) jasuru Peš. Targ. — 14) jamrucha Vulg. Symm. Theod. Quinta. — 15) naśe'u zichrecha (?).

Sollt' ich deine Haſſer, Jahve, nicht haſſen?
nicht verabſcheun[1]), die dich verabſcheun?
Ja, mit vollem Haſſe haſſe ich ſie,
Feinde ſind ſie mir!

Erforſche mich, Gott, erkenne mein Herz;
prüfe mich und erkenne meine Gedanken!
Sieh zu, ob ich auf dem Wege der Schmerzen gehe,
und leite mich auf ewigem Wege!

Der Pſalm handelt von den wunderbaren Tiefen göttlicher Allwiſſenheit und Allgegenwart. Solche Betrachtungen ſind der älteſten Religion Israels fremd. Dies Volk hat, ſo lange es ungebrochen war und auf eigenen Füßen ſtand, für Abſtraktion und Philoſophie keine Begabung und kein Intereſſe gezeigt; auch ſeine Religion legte viel mehr Wert auf das Handeln als auf das Denken. Erſt in der ſpäteren Zeit iſt, nicht ohne Einwirkung der Fremde, auch in dieſe Religion die Reflexion getreten, der Geiſt, der ſich mit myſtiſchem Schauer in die göttlichen Geheimniſſe verſenkt, und deſſen andere Seite der Zweifel iſt: ein Geiſt, wie wir ihn aus Hiob und aus dem „Prediger" kennen.

Auch die beſonderen Gedanken des Pſalms über Gottes Gegenwart und Wiſſen ſind dem älteſten Zeitalter fremd. Dieſes ſtellte ſich Jahve mit aller Deutlichkeit als ein göttliches Einzelweſen vor, als eine über Menſchliches erhabene, aber doch den Menſchen ähnliche Perſönlichkeit. Damit ſind gewiſſe Schranken Jahves unmittelbar gegeben: der Gott der älteſten Zeit, z. B. der Gott der Turmbauſage, der ſeinen Himmel verläßt und auf die Erde niederſteigt, um zu erkunden, was die Menſchen hienieden tun[2]), iſt weder allwiſſend noch allgegenwärtig; und das antike Gebet, das dem Gott etwas ſagen zu können glaubt, ſchließt eigentlich ſeine Allwiſſenheit aus. Freilich redet man von ſolchen Schranken der Gottheit, auch ſchon in der

[1]) ubemithqoṭaṭaecha. — [2]) Vgl. 1. Moſe 11 5.

ältesten Zeit, niemals ausdrücklich: das würde der Respekt verbieten, aber unausgesprochen setzt man sie voraus. Je höher nun aber die Religion in den folgenden Zeiten gestiegen ist, je mehr sind diese Schranken der Gottheit zurückgetreten und schließlich gefallen. So verkündet die Prophetie den Glauben an Jahve als den souveränen Herrn der Völker, und der Hymnus preist ihn als allmächtigen Schöpfer der Welt. Nicht sowohl die Reflexion, als vielmehr der Enthusiasmus ist es also gewesen, der die Gottesvorstellung ins Schrankenlose erhoben hat.

Unser Psalmist ist der Erbe der Propheten und Hymnendichter. Staunend steht er vor dem großen Geheimnis, daß Gottes Wissen und Macht keinen Grenzen unterliegt. Ganz überwältigt ist er, wenn er daran denkt. Das sind Gedanken, — so dürfen wir uns wohl vorstellen — die ihm selber neu und überraschend sind. Daher die eigentümliche, kraftvolle Frische, mit der er sie ausspricht, weshalb denn auch der Psalm in der christlichen Gemeinde noch bis auf diesen Tag mit Recht als klassischer Ausdruck dieser Ideen gilt.

Auch dem Stil nach ist der Psalm in verhältnismäßig junge Zeit zu setzen: er gehört nicht — wie die ältesten Lieder es stets tun — zu einer bestimmten, rein durchgeführten Gattung, sondern zeigt einen viel komplizierteren Charakter. Wir können Anklänge an den Hymnus[1]), an Prophetisches[2]), an die lyrische Weisheitsdichtung des Hiob[3]), zum Schluß an das Klage-

---

1) Vgl. besonders das für den Hymnus charakteristische Wort „ich will dich preisen, denn — —" Vers 14, sowie unsere Bemerkung zum „Aufzählen" der Wunder Gottes Vers 18 S. 257. — 2) Vers 2. 3 erinnern an Jes. 37 28; Vers 8 ff. an Amos 9 2. 3, wo der Gedanke des Fliehens vor Gott besser im Zusammenhang motiviert ist: die Frevler können vor Jahves Zorn nirgendwohin fliehen! Das Psalmwort ist Nachhall einer solchen Stelle. — 3) Zu Vers 8 ff. vgl. Hiob 26 6, zu Vers 13 vgl. Hiob 10 11, zu Vers 16 vgl. Hiob 14 5.

lied[1]) gewahren. Wir dürfen hier also, auch was die Form betrifft, den Ausdruck einer eigentümlichen, persönlichen Existenz finden. Als Ganzes werden wir das Gedicht einen Hymnus mit angehängtem Gebet nennen dürfen, wie es deren nicht wenige gibt[2]).

Auch die Sprache zeigt die späte Herkunft des Psalms: sie hat manche aramäische Worte, und wir wissen, daß das Judentum im Perserreiche das Hebräische immer mehr verlernt und schließlich ganz das Aramäische angenommen hat.

Zuerst redet der Psalm im Tone ehrfürchtiger Bewunderung über Gottes Wissen. Man beachte aber, daß er nicht von einem Wissen Gottes spricht, das sich auf die ganze Welt bezieht, sondern von demjenigen, mit dem er den Frommen umfaßt. Es handelt sich hier also nicht um Philosophie, sondern um Religion, um „dich" und „mich", um Gott und seinen Beter: „Jahve, du erforschest mich". Der Fromme mag sich wenden, wie er will, er mag sitzen oder stehen, gehn oder liegen: Gottes Wissen kann er nicht entgehen. Kein Wort kann er sprechen, das Gott nicht durchaus kennte; kein Gedanke, den er nicht von ferne schon merkte. Ist es doch, als hielte uns Gott umschlossen, als hätte er seine Hand auf uns gelegt, der wir nicht entrinnen können! Was für ein wunderbares Geheimnis: ein Auge, das über mir ununterbrochen offen steht, ohne daß ich's gewahre; eine andere Person, die meine Person durchdringt, die mit dabei ist, wenn ich ganz allein bin; jedem andern geistigen Wesen muß ich mein Innenleben kund tun, Gott aber schaut in die Tiefen meines Herzens! Jede andere Person ist „vorne" oder „hinten"; Gott ist beides zugleich! Das, worüber der Psalmist so staunt, ist — das dürfen wir von unserm religionsgeschichtlichen Standpunkt

[1]) Die Bitte um Vernichtung der Frevler (V. 19) ist im Klagelied sehr häufig. — [2]) Vgl. unsere Bemerkung S. 206.

sagen —, daß er eine einigermaßen naive, sehr konkrete Vorstellung von Gottes Persönlichkeit mit diesem Begriff von seinem Allwissen verbindet. Mögen wir aber auch etwas andere Ausdrücke haben, so bleibt auch für uns dies undurchdringliche Geheimnis bestehen.

In noch vollerem Tone redet der Psalmist von Gottes Allgegenwart. Auch dies nicht abstrakt, sondern ganz konkret: Gottes Allgegenwart ist ihm die Allgegenwart seiner Macht, und zwar derjenigen, die sich auf den Frommen bezieht. Auch hier das „Ich" und „Du": keinen Ort in der Welt gibt es, wo ich sein könnte, und du nicht wärest! Vor seinem „Geist", d. h. vor seiner geheimnisvollen Macht, die überall lebendig wirkt, vor seinem „Angesicht", d. h. vor seiner Gegenwart, vor seinem sehenden Auge und seinem hörenden Ohr kann man nicht entfliehen. Diesen Gedanken stellt der Dichter mit hohem Pathos dar: nirgends in Höhe und Tiefe der Welt, nirgends in Weite und Breite der Erde[1]) gibt es einen Raum, wo ich mich vor dir verbergen könnte! Wär's einem Menschen möglich, in den Himmel zu steigen, würd' ich die Hölle zum Bette machen, du wärst auch da! Die Sagen der Heiden und auch Israels erzählen von alters von solcher Himmelfahrt eines begnadeten Menschen[2]). Der Himmelfahrt stellt er die Fahrt zur Unterwelt als äußersten Gegensatz gegenüber; dort, im Reiche des Todes, finden die Seelen zuletzt ihre ewige Ruhestatt, ihr „Bette", von dem sie nie wieder erstehen. Und immer gewaltiger steigt der Enthusiasmus des Dichters empor; er wählt, wie es oft im Alten Testament auf der Höhe der Begeisterung geschieht, ein ursprünglich mythologisches Bild. Die Vorwelt hatte die Morgenröte, die im Nu den Himmel

1) Eine ähnliche Zusammenstellung Ps. 103 11. 12. — 2) In Israel die Himmelfahrt des Elias, in Babylonien die des Adapa und des Etana usw.

erfüllt, als ein göttliches Wesen betrachtet, das mit weit ausgespannten Fittichen über den Himmel dahinfliegt; so trägt Eos, die Göttin der Morgenröte, bei den Griechen gewaltige Flügel[1]). Wären diese Fittiche mein, so ruft der Psalmist in schwungvollen Worten aus, führ' ich wie die Morgenröte vom Osten her über die Welt dahin und bliebe im fernsten Westen, wo der Ozean die Erde begrenzt: kein Entrinnen vor Gott! Auch dorthin greift deine Hand und faßt deine Rechte! Kann doch auch Finsternis vor Gott nicht bergen; Nacht wird zum Licht vor Gottes Augen!

Wie kommt's, so fragt der Dichter, daß der Mensch so in Gottes Hand gegeben ist, daß Gottes Wissen und Macht ihn unentrinnbar umschließt? Weil er Gottes Geschöpf ist! Und so handelt das Gedicht weiter von des Menschen wunderbarer Schöpfung durch Gott. Ein wundervolles Gebilde ist der menschliche Leib! Der Dichter denkt dabei, wie der Ausdruck „Nieren" zeigt, besonders an die inneren Teile und hat offenbar einige anatomische Kenntnis: der Körper des Menschen ist wie ein wunderbares Geflecht, ein kunstvolles, bunt gewirktes Gewebe. Und wie entsteht dieses Gebilde? Unsichtbar für menschliche Augen, geheimnisvoll für menschliches Denken, geschaut nur von Gottes alles durchdringenden Augen! Antike Theorie hat, wenn uns der Ausdruck nicht irreführt, auch von einer Art Präexistenz des Menschen vor seinem irdischen Leben in „Erdentiefen", d. h. in der Unterwelt[2]), gesprochen: wohin er im Tode zurückkehrt, daher ist er vor seiner Geburt gekommen[3]). Das ist wieder eines der großen göttlichen Wunder, daß Gott den Menschen so geheimnisvoll im Verborgenen gewirkt hat! Auch uns ist die Entstehung des Lebens und besonders die des

---

[1]) Vgl. Roscher, Lexikon der griechischen und römischen Mythologie Bd. I Sp. 1260. — [2]) Ps. 63$_{10}$ — [3]) Vgl. Hiob 1$_{21}$, vgl. auch Jes. Sir. 40$_{1}$.

Menschen wie der Menschheit das Wunder aller Wunder, und jedes fromme Elternpaar, das sich des ersten Kindes freut, wird über dies Geheimnis erstaunen und den Gott der Wunder preisen. — Damals aber, so fährt der Psalmist fort, noch ehe ich geboren war, hat Gott schon meine künftigen irdischen Geschicke festgesetzt; er hat die Zahl meiner Tage bestimmt, „als noch keiner von ihnen da war". Auch dies ein großes Geheimnis Gottes! Diese Idee von der göttlichen Vorherbestimmung drückt der Dichter in dem Bilde von einem göttlichen Buche aus, in dem die Lebenszeit und das Geschick des Menschen verzeichnet stehen[1]). Wir kennen diese Vorstellung von dem Schicksals- und Lebensbuche besonders aus dem Babylonischen: dort hängt diese Vorstellung mit Zauberei zusammen: das Lebensbuch ist ein Zauberbuch: Eintragung eines Namens in dies Buch gibt der Person Leben und das Löschen daraus den Tod[2]). Im Biblischen ist das Zauberhafte verschwunden, und das himmlische „Buch" ist nur noch eine phantasievolle Einkleidung der Idee von der Vorherbestimmung der Geschicke.

So umfaßt Gottes Wissen den Menschen. Wie wenig aber vermag es der Mensch, nun seinerseits in Gottes Wesen einzudringen! Wie geheimnisvoll bleibt ihm das göttliche Walten! Und wie viele der wundersamen Gedanken Gottes gibt es! Wollt' er sie alle nennen, so würden sie mehr als der Sandkörner sein! Und wenn er zu Ende wäre mit seiner Kraft, er würde sie noch lange nicht erschöpft haben. Wohin man sieht, die Welt ist allenthalben Gottes Wunder voll! Das Wort vom „Zählen" der Wunder mag uns seltsam erscheinen; es stammt aus dem Hymnus, in dem es Sitte war, Gottes große Taten herzuzählen[3]).

---

1) Vgl. Ps. 56$_9$ 69$_{29}$. — 2) Vgl. Zimmern in Schraders „Keilinschriften und das Alte Testament"^{3} S. 401 f. 405. — 3) Vgl. Ps. 40$_6$.

Ein charakteristisches Stück beschließt den Psalm. Wie das Schöpfungslied Ps. 104 zum Schluß von den Frevlern spricht, die in Gottes wundervoller Welt die Harmonie stören[1]), und ihnen den Garaus wünscht, so auch unser Lied. Es ist dem Psalmisten, der voller Entzücken über seinen wunderbaren Gott ist, ein schweres Ärgernis, daß es Frevler in dieser Welt gibt, Männer des Mordes, Empörer wider Gott, die seinen Namen heuchlerisch im Munde führen und so schändlich entweihen[2]), ja die ihn verschmähen und verabscheun! Seine ganze Leidenschaft wirft sich auf sie. Es ist, wie wenn er einen Augenblick innehielte und sich fragte, ob dieser Zorn auch recht sei; aber er antwortet sofort: sicherlich recht! Mit vollem Haß will ich Gottes Feinde hassen! Ein eigentümliches Bild, daß ein Mann, der sich mit solcher innigen Andacht in Gottes Wunder versenkt, so leidenschaftlich auffährt, wenn er der Frevler gedenkt[3]). Aber ein echt israelitisches Bild. Dies Volk von überströmendem Temperament, von leidenschaftlicher Subjektivität, kennt auch in der Religion nur Wahrheit und Lüge und nichts dazwischen. Diese Religion ist, das ist keine Frage, überaus intolerant: keine Duldung der Andersgläubigen, sondern, wenn's möglich ist, ihre Ausrottung! Das Wort von dem Gott, der regnen läßt über Gerechte und Ungerechte, wäre diesen Menschen unverständlich gewesen.

Ich aber, so schließt der Betende, indem er zum Anfang des Psalms zurückkehrt, bin ein Frommer und will es sein; du Herr, der ins Verborgene schaut, weißt es! Hilf mir, den Weg, der zu Schmerzen führt[4]), zu meiden und leite mich auf dem Wege, der in Ewigkeit bleibt! Diese Gegenüberstellung der beiden Gesinnungen im Bilde der zwei Wege geht durch viele Literaturen und ist uns besonders aus dem griechischen Gleichnis

[1]) Vgl. Ps. 104$_{35}$. — [2]) Vgl. 2. Mose 20$_{7}$. — [3]) Vgl. Duhms geistreiche Ausführungen zum Psalm. — [4]) Vgl. Ps. 16$_{4}$.

von Herakles am Scheidewege bekannt; ursprünglich scheint das Bild von dem Schicksal der Seele genommen zu sein, die nach dem Tode zum Kreuzwege kommt, wo sich ihr ewiges Los entscheidet, und sie entweder zur Qual oder zur Seligkeit eingeht.

Der Psalm würde uns ohne den leidenschaftlichen Schluß bei weitem mehr gefallen; aber man möge bedenken, daß ebendiese Leidenschaft zugleich die Kraft der Religion Israels ist.

Nahe verwandt ist unserm Psalm in Gedanken und Ausdruck ein Lied aus dem indischen Atharva-Veda[1]):

„Der hoch thront über dieser Welt,
der sieht, als wär er nah dabei,
Was man verstohlen glaubt zu tun,
das ist den Göttern alles kund.

Ob einer stillesteht, ob er umherschleicht,
ob er verkrieche sich, ob er entlaufe,
Ob zwei beisammensitzend Rates pflegen,
so weiß es König Varuna als dritter. —
Des Königs Varuna ist diese Erde,
der hohe Himmel auch mit fernen Enden;
Die beiden Meere[2]) sind der Leib des Gottes,
ja auch der Wassertropfen hier, er birgt ihn. —
Wer übern Himmel gar hinaus noch schliche,
würd' König Varuna doch nicht entgehen,
Vom Himmel kommen hierher seine Späher,
und tausendäugig mustern sie die Erde. —
Der König Varuna beschaut dies alles,
was Erd' und Himmel fassen, und was jenseits,
Er zählet jedes Blinzeln eines Menschen,
läßt still verschwinden, wie der Spieler Würfel. —
Zu sieb'n und sieben hast du Schlingen dreifach,
unheimliche, o Varuna, gebreitet.
Den Lügner sollen alle fest umfangen,
doch den freilassen, der die Wahrheit redet."

Wer ängstlichen und beschränkten Geistes glaubt, daß nur in Israel Gottes Offenbarung gewaltet habe, der mag sich über diese schönen Worte ärgern; wer aber überzeugt ist, daß alle Welt seiner Herrlichkeit

---

1) Aus Grill, Hundert Lieder des Atharva-Veda S. 32. Gegenwärtig liegt das Lied vor mit einem Anhang, der den Hymnus zu einer Zauberformel herabwürdigt. So sind auch viele babylonische Götterhymnen, ob von Anfang an oder nicht, mit einer Beschwörungsformel am Schluß versehen, und so sind die biblischen Psalmen von jüdisch-christlichem Aberglauben als Zauberformeln mißbraucht worden. — 2) Nach Grill S. 128 die Wassermassen auf der Erde und das Wolkenmeer.

voll ist, und daß er allen denen nahe ist, die ihn von Herzen suchen, wird sich dieses Liedes freuen, wenn er sich auch nicht verbirgt, daß das Indische und das Hebräische auch hier nur verwandt, nicht identisch sind. Daß etwas Sichtbares der „Leib des Gottes" ist, könnte der supernaturalistische jüdische Dichter unmöglich sagen; und die „schattenhafte Universalität des nächtlich spähenden Gottes" — Varunas besonderes Gebiet ist die Nacht — ist der Allgegenwart Jahves, der seiner selbst bewußter und der Welt in aller Klarheit mächtiger Geist ist, nicht allzu nahe zu stellen[1]).

Israels Triumph: ein prophetischer Psalm.

Psalm 149.

Singet Jahve ein neues Lied,
sein Lob in der Gemeinde der Frommen!
Seines Schöpfers freue sich Israel,
ihres Königs jauchzen Zions Söhne!
Sie sollen seinen Namen preisen im Tanz,
zu Pauke und Zither ihm singen!

Denn Jahve hat sein Volk begnadet[2]),
er krönte die Dulder mit Sieg.
Die Frommen mögen jauchzen und jubeln,
frohlocken über ihren Lohn[3]);
Lobpreisungen Gottes in der Kehle,
zweischneidiges Schwert in der Hand;

[1]) Nach Edv. Lehmann in Chantepie de la Saussaye, Religionsgeschichte II[2] S. 21. — [2]) raṣa Perf. — [3]) maskurtam.

Rache an den Heiden zu üben,
Ahndungen an den Nationen;
ihre Könige mit Handschellen zu binden,
ihre Edeln mit eisernen Fußketten;
an ihnen Gericht zu halten, wie geschrieben steht:
so werden all seine Frommen verherrlicht.

Der Psalm ist ein prophetischer Hymnus; der Form nach ein Hymnus, dem Inhalt nach eine Prophetie.

Der Form nach trägt der Psalm ganz den uralten und immer wieder neu aufgefrischten Hymnenstil; er beginnt mit einem Aufruf der Gemeinde zum Lobe Gottes und fügt dann den Grund der Lobpreisung hinzu[1]). Die Aufführungsart eines solchen Liedes ist aus den Worten des Psalms ganz deutlich. Es wird von der im Heiligtum versammelten Kultusgemeinde, von „der Gemeinde der Frommen" gesungen; dazu gibt die Zither die Melodie an und die Pauke den Takt; die Gemeinde aber singt und tanzt zugleich; dies aber unter unendlichem Jubeln und Frohlocken. Die ganze Begeisterung eines solchen hebräischen religiösen Volksfestes muß man sich vorstellen, um einen derartigen Psalm zu verstehen. — Auch der Anfang des Liedes: „singet dem Jahve ein neues Lied", ist uns wohlbekannt[2]). Der ursprüngliche Gedanke dieser Worte war, daß die alten Lieder bei den gewöhnlichen Anlässen genügen, daß aber jetzt, da Jahve etwas Neues getan hat, der Dichter ein neues Lied gefunden hat; zur Zeit des Psalmisten war auch dieser Anfang bereits oft gehört worden.

Wenn aber der Psalm so die Form des kultischen Hymnus innehält, so unterscheidet er sich anderseits von dem gewöhnlichen Hymnus aufs stärkste im Inhalt. Das Lied ist nicht zum Gebrauch für die Gegenwart bestimmt; es verherrlicht nicht die Taten Gottes, die

---

1) Vgl. unsere Bemerkung S. 172 f. — 2) Vgl. Ps. 33 3 96 1, Jes. 42 10.

schon geschehen sind; sondern es soll einst gesungen werden, wenn Gott die Verheißungen wahr macht und Israel den Sieg über die Heiden schenkt. Das Lied, das dann die Gemeinde singen wird, wenn sie ihrem Gott für die große geschehene Hilfe danken kann, dies Lied hat der Dichter im voraus gesungen. Wir haben hier also eine merkwürdige Verbindung von Hymnus und Weissagung. — Auch diese eigentümliche Art des eschatologischen Hymnus ist nicht für diesen Psalm allein charakteristisch. Wir finden im Psalter von derartigen Liedern eine ganze Menge[1]). Solche Psalmen aber sind Nachahmungen eschatologischer Lieder der Propheten. Die Propheten haben, um ihren Weissagungen Kraft und Fülle zu verleihen, auch die Gattung der Hymnen aufgenommen und ihr eschatologischen Inhalt gegeben[2]). So liegt einem solchen Psalm eine ganze Geschichte hebräischer Literatur zugrunde.

Situation des Liedes ist also das große Dankfest der Zukunft, da Israel sich seines Schöpfers freut und über seinen König frohlockt: Jahve hat sich in einer gewaltigen Tat vor aller Welt Augen als Israels König erwiesen, der seines Volkes Seufzen hört, als Israels Schöpfer, der sein Gebilde nicht im Stiche läßt. — Der Form nach ist diese erste Strophe eine ausgeführte Hymnenintroduktion.

Die zweite Strophe verkündet zunächst den Grund des Lobpreises. Nach langer Zeit des Zornes, da Gott sein Antlitz verbarg, da er Israel zürnte und es verstoßen hatte, hat er jetzt endlich seinem Volke Gnade erwiesen. Und den Duldern hat er den Sieg geschenkt; er hat sie aus der Nacht der Schande in das Licht der Herrlichkeit geführt. Das Judentum, durch Fremdherrschaft gedrückt, hofft auf eine Zeit, wo sie selber, die armen Dulder, die heidnischen Tyrannen besiegen und

---

[1]) Vgl. Ps. 46. 47. 48. 82. 93. 97. 98. u. a. — [2]) Vgl. Jes. 12. 25 1 ff. 26 1 ff. 42 10 ff.

das Weltreich ererben. Dann werden die Frommen jauchzen und sich ihres Lohnes freuen; sie frohlocken, daß ihre Treue gegen Jahve jetzt endlich den verdienten Lohn empfängt. Jubelnd über ihren Gott greifen sie zu den Waffen, um sich die Welt zu erobern; sie kämpfen Jahves Schlachten, sie loben Gott und töten die Feinde. Ein prächtiges und höchst eindrückliches Bild einer kriegerischen Theokratie; man denke an die makkabäischen Helden, „die mit den Händen kämpften, mit den Herzen zu Gott beteten“ [1]), oder an Cromwells Heer.

Die dritte Strophe schildert weiter diesen Welteroberungszug Israels. Bisher haben die Heiden sie gedrückt, jetzt nehmen sie Rache; bisher haben jene ihnen Unrecht getan, jetzt bringen sie die Ahndung. Sehr charakteristisch ist, daß Israel in diesem Feldzug „gegen die Heiden“, „die Völker“ insgemein zu ziehen gedenkt. Das Judentum ist mit der ganzen Welt verfeindet; es glaubt, von allen Völkern, mit denen es je zu tun gehabt hat, mißhandelt zu sein. In welches Land auch der Jude kommt, überall wird er gestoßen und beschimpft; alle Völker stimmen in dem Haß gegen ihn überein. So schreit das getretene Volk nach Vergeltung. Es labt sich an dem Hoffnungsbilde, daß es einst die Könige und Edeln der Heiden, die jetzt so stolz thronen und über die armseligen Juden die Nase rümpfen, mit Ketten binden will, mit Ketten an Händen und Füßen! Dann werden die Söhne Israels sich zum Gericht niedersetzen und ihnen geben, was sie verdient haben; der Dichter meint wohl: dann wird man über die Könige das Blutgericht halten. Dies Gericht aber ist „geschrieben“, d. h. es steht in den himmlischen Büchern Gottes verzeichnet, wo alle menschlichen Sünden und das Gericht, das in der letzten Zeit über sie kommen soll, niedergeschrieben sind [2]). Mit dieser Vorstellung,

1) Vgl. 2. Makk. 15 27. — 2) Vgl. Jubil. 30 22 36 10, Äth. Henoch 89 62 ff. 90 20, Ap. Bar. 24 1, aber auch schon

daß im Himmel die Bestrafung der Heiden schon geschrieben steht, spricht das Judentum den Gedanken der göttlichen Vorherbestimmung aus[1]) und zugleich die feste Gewißheit, daß diese Dinge zu ihrer Zeit sicherlich geschehen: so ist es vor Gott geschrieben und so muß es kommen. Dies Gericht über die Heiden aber, dies Weltregiment ist die Herrlichkeit, die Gott allen seinen Frommen zu teil werden läßt.

Der Psalm gibt einen lehrreichen Ausschnitt aus der eschatologischen Hoffnung des Judentums. Diese Hoffnung ist zu einem nicht geringen Teil rein politischer Natur: sie ist die leidenschaftliche Sehnsucht eines gedrückten Volkes, das nach Rache begehrt, und das den Traum der Weltherrschaft, den es einst geträumt hat, nicht vergessen kann. Der religiöse Einschlag daran ist hier nur dieser, daß Israel, da es sich selbst nicht zu helfen vermag, von seinem Gott die Vergeltung an den Heiden und die Herrlichkeit in der Welt wünscht und hofft.

„Caspar Scioppius entflammte mittelst dieses Psalms in seinem Classicum belli sacri, welches nicht mit Tinte, sondern mit Blut geschrieben ist, die römisch-katholischen Fürsten zu dem dreißigjährigen Religionskrieg. Und innerhalb der protestantischen Kirche schürte Thomas Münzer mittelst dieses Psalms den Bauernkrieg[2]).

Dan. 7_{10} und Jes. 65_6. Diese Erklärung der Stelle verdanke ich Fräulein A. Thönes aus Bonn. — [1]) Vgl. unsere Bemerkung S. 257. — [2]) Vgl. Franz Delitzsch zum Psalm.

Psalm der Hanna.

1. Sam. 2, 1—10.

Mein Herz jauchzt über Jahve;
hoch ragt mein Horn durch meinen Gott[1]).
Weit tut sich mein Mund wider meine Feinde auf,
denn ich freue mich deiner Hilfe.

Niemand ist heilig wie Jahve[2]),
kein Fels ist wie unser Gott.
Laßt die vielen trotzigen Reden[3]),
kein vermessen Wort entfahre dem Mund!
Denn ein wissender Gott ist Jahve,
bei ihm werden Taten gewogen.

Der Helden Bogen zerbricht:
doch, die strauchelten, gürten sich mit Kraft.
Die satt waren, müssen sich um Brot verdingen;
und die Hunger litten, können mit der Arbeit feiern[4]).
Die unfruchtbar war, gebiert sieben Kinder;
und die Kinderreiche verzweifelt.

Jahve tötet und macht lebendig,
stürzt zur Unterwelt und führet herauf;
Jahve macht arm und macht reich,
erniedrigt und erhöht auch;
erhebt den Geringen aus dem Staube,
aus dem Kot erhöht er den Armen;
heißt unter Fürsten sie sitzen,
weist ihnen den Ehrenplatz an.
Denn Jahve gehören der Erde Säulen;
er stellt darauf die Welt[5]).

Er behütet seiner Treuen Füße,
die Gottlosen kommen in Finsternis um.
Denn nicht durch eigene Kraft gewinnt der Mann den Sieg;
Jahve ist's, der seinen Feind zerschmettert[6]).
Der Höchste[7]) donnert im Himmel,
Jahve richtet die Enden der Welt!

---

1) be'lohaj LXX. — 2) Die Worte „denn niemand ist wie du" sind Korrektur eines ängstlichen Lesers zum Vorhergehenden: „denn niemand ist heilig wie Jahve". — 3) Das zweite geboha läßt LXX aus. — 4) hadelu 'abod. — 5) Diese beiden Zeilen fehlen in LXX und sind vielleicht Zusatz. — 6) jaheth meribo. — 7) 'eljon.

Er gebe seinem Könige Kraft,
erhebe seinem Gesalbten das Horn!

Mit großen Worten beginnt der Hymnus. Der Dichter hat Gottes Hilfe erfahren; deß frohlockt sein Herz, und erhebt sich hoch sein Horn. Darum will er jetzt — so verkündet er — seinem herrlichen Gotte ein Loblied singen. Mögen die Feinde, die ihm sein Heil nicht gönnen, und die seinem Gotte trotzig widerstreben, widerwillig zuhören und seines Gottes Größe erkennen!

Soweit die „Introduktion" des Hymnus, eine Variation des gebräuchlichen Hymnenanfangs: ich will Jahve singen[1])! „Preisen will ich den Kämpen der Götter", beginnt ein babylonischer Psalm[2]). — Für den modernen Leser ist dabei nur das Bild vom Erheben des Hornes zu erklären; das Bild ist vom Wildstier genommen, der mit aufgerichtetem Horn in der Fülle seiner Kraft dasteht.

Nun setzt das Loblied ein; es singt zunächst, wie solche Lieder nicht selten tun, von Jahves Unvergleichlichkeit. Kein Wesen unter allen Himmlischen, das ihm gliche! Niemand so schaurig und heilig wie er, aber auch niemand so hilfreich, ein solcher „Felsen" des Schutzes wie unser Gott. Solche Worte gewinnen erst ihre volle Bedeutung, wenn man bedenkt, daß die Frommen der älteren Zeit Israels kein Bedenken hatten, von vielen Wesen, die „heilig" und „Felsen" sind, zu sprechen: es mag viele Götter geben im Himmel und auf Erden, aber — wer ist, Jahve, wie du unter ihnen allen! Solche Worte enthalten also noch nicht notwendig den Gedanken des Monotheismus, wie wir denn auch in babylonischen oder ägyptischen Hymnen ähnliche Sätze finden[3]).

---

[1]) Vgl. unsere Bemerkungen S. 27. 81. 186 261. — [2]) Vgl. Böllenrücher, Gebete und Hymnen an Nergal S. 13. — [3]) Z. B. im Babylonischen: „Deinesgleichen hast

Wenn dem aber so ist, so sollte vor diesem Gott alle menschliche Hoffart verstummen! Es ist echt antik-hebräische Stimmung, die aus solchen Worten spricht: keine Sünde gibt es vor Gott, die so schlimm wäre wie Übermut und Vermessenheit; denn dieser herrliche Gott will allein erhaben sein auf Erden. So ermahnt der Dichter die trotzigen Feinde Gottes zur Demut — eine indirekte Art, Gottes Majestät zu besingen. Und er fügt den Grund hinzu: wähnt nicht, daß Gott euch nicht vernehme: er ist ein wissender Gott[1])! oder daß Gott sich um euch nicht kümmere: er wägt die Taten der Menschen, ob sie gut sind oder böse[2]). Das Bild von der Wage, auf der die Werke oder die Seelen der Menschenkinder gewogen werden, ist bei vielen Völkern üblich; uns ist es besonders aus der ägyptischen Religion bekannt, wo das Herz des Toten vor dem Gericht der Unterwelt auf die Wagschale gelegt wird[3]); in Ägypten, wo dieser Vorstellung eine große Bedeutung zukommt, und wo sie eher ein Glauben, als ein Bild zu nennen ist, macht sie jedenfalls einen viel ursprünglicheren Eindruck als in Israel; vielleicht darf man daher in Ägypten die Heimat der Vorstellung suchen.

Nun ein anderes Hymnenmotiv, hier das Hauptstück des Psalms. Jahve schaltet und waltet über den

---

du nicht", oder: „Wer ist wie du?" (Böllenrücher S. 15. 36). Andere Beispiele bei Jastrow, Religion Babyloniens und Assyriens Bd. I S. 475. 497. 499. 536. 540. — [1]) Im babylonischen Hymnus heißt es, daß Marduk den Mund durchschaut und das Herz sieht, vgl. Jastrow, Religion Babyloniens und Assyriens Bd. I S. 401. — [2]) Vgl. Sprüche 16 2. — [3]) Vgl. Tiele, Geschichte der Religion im Altertum Bd. I S. 74; Erman, Ägyptische Religion S. 104. 143. — Böklen, Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie, S. 54 ff. nennt Parallelen aus dem Indischen, Persischen, Mandäischen, dem Talmud und Islam; auf griechischen Vasenbildern wägt Hermes die Seelen, bei Homer Zeus die Geschicke der kämpfenden Helden; man denke auch an die Justitia mit der Wage.

Menschen mit voller Souveränität. Das legt der Dichter an verschiedenen Verhältnissen des menschlichen Lebens dar. Solche antithetischen Ausführungen sind im Hymnus beliebt[1]).

Zunächst schildert das Lied den oft so merkwürdigen Wechsel der irdischen Dinge. Welch wunderbares Hin und Her erlebt man im Kriege! Der furchtbare Kriegsbogen, der eben noch in der Hand des Kriegers Tod drohte, jetzt liegt er zerbrochen am Boden; wer aber vordem kraftlos strauchelte, der erhebt sich und gürtet sich mit neuer Kraft. Und ebenso geht's mit dem Vermögen der Menschen: wer ehedem Nahrung in Fülle hatte, muß jetzt ein elender Tagelöhner werden, nur um das Leben zu fristen; wer aber Hunger leiden mußte, kann jetzt mit der Arbeit feiern: er hat Reichtum genug. Und wie wechselt Glück und Unglück im Leben der Familie! Das Weib, das lange die Schmach der Unfruchtbarkeit trug, jetzt prangt sie als stolze Mutter von Sieben; und die reich mit Kindern gesegnet war, — eine Seuche genügt, ihr alle zu rauben und sie in tiefes Herzeleid zu versenken[2]); der Grieche würde hier an das Schicksal der Niobe denken.

So steht dem frommen Sänger die Wandelbarkeit alles Menschlichen vor Augen; aber diese Einsicht stimmt ihn nicht, wie man wohl denken könnte, zum Trauern darüber, daß jedes menschliche Glück trügerisch und eitel sei, sondern hebt ihn vielmehr zur Begeisterung empor. Denn sein Blick bleibt nicht an der Welt der Menschen haften, sondern schaut auf den, dessen unbeschränkte Macht sich in dem allen zeigt. Sein Auge sieht die Welt nicht mit den Blicken der Menschen, die die Woge steigen und die Woge sinken läßt, sondern mit den Augen der Gottheit, die so mit den Menschenkindern schaltet. Darum fährt er fort, indem er jetzt

---

[1]) Hiob 5_{11} ff. 12_{17} ff. — [2]) Vgl. Jer. 15_9.

den Gott besingt, der sich in allem, was unter den Menschen geschieht, als König offenbart.

Es sind ja Gott sehr leichte Sachen,
Und ist dem Höchsten alles gleich,
Den Reichen klein und arm zu machen,
Den Armen aber groß und reich.

Jahve gebietet über Leben und Tod: er stürzt den Menschen ins Totenreich tief unter die Erde; aber er hat auch die Macht, die Gestorbenen zu erwecken. Der alte Hebräer hat nicht an eine allgemeine Totenauferstehung oder an ein ewiges Leben, das dem Menschen nach dem Tode verheißen wäre, geglaubt; auch diese Stelle ist nicht so zu verstehen. Sondern solche Worte finden sich auch sonst, z. B. in den babylonischen Götterhymnen[1]), sei es, daß sie als ein pathetischer Ausdruck für Krankenheilungen gemeint sind, wo der Leidende, der schon dem Hades verfallen zu sein glaubte, dem Leben zurückgegeben war[2]), sei es, daß der Psalmist an Wundergeschichten denkt, wo Gottesmänner einmal einen Toten wirklich lebendig gemacht haben. Diese Worte des Hymnus klingen dem alten Israel um so gewaltiger, als es im allgemeinen des Glaubens war, Jahves Macht reiche nicht in die Unterwelt[3]).

In Jahves Hand liegt auch Reichtum und Ehre: er kann den Geringen, der im Kote liegt, erhöhen und ihn bei den Edelsten auf herrlichem Throne sitzen lassen, ganz wie er will[4]).

Mit solcher Macht aber herrscht Jahve über die Menschen, weil er der Herr und Schöpfer der Welt ist; die Tiefen der Erde sind sein, und das große Wunder, daß die Erde auf Säulen gestellt ist, die nie ein sterbliches Auge geschaut hat, dies Wunder hat er verrichtet[5]).

---

[1]) Vgl. Zimmern in Schraders „Keilinschriften und das Alte Testament" [3] S. 639. — [2]) Vgl. Ps. 30 4. — [3]) Vgl. Ps. 6 6, Jes. 38 18. 19. — [4]) Vgl. Ps. 107 41 113 7. 8. — [5]) Vgl. unsere Bemerkung S. 198.

Zum Schluß eine kurze Betrachtung über Gottes Verhalten zu seinen Getreuen und zu den Abtrünnigen. Die Frommen behütet Gott, daß ihr Fuß an keinen Stein stoße[1]). Die Gottlosen aber finden ihr jähes, schreckliches Ende in der ewigen Nacht der Unterwelt.

Denn man irre sich nicht! Jahve ist es, von dem Segen und Verderben kommt. Wer den Sieg davongetragen, glaube nicht, daß er ihn mit eigener Kraft erfochten hat! Jahve war es, der seinen Feind zerschmettert hat: da war es dem Menschen leicht, Sieger zu werden! Jahve hat im Himmel gedonnert und über die Menschen ein solches Entsetzen gebracht, daß sie vor dem Gottesschrecken flohen[2]). Dieser Gedanke aber führt den Dichter weiter auf Jahves Herrschaft über die Enden der Erde. Denn kein Bild stellt Jahves Weltregiment — höchst bezeichnend für israelitisches Empfinden — besser dar als die erhabene Szene, da Jahves Donner hoch oben erschallt, und die Welt vor dem majestätischen Gott erschaudert[3]). Mit diesem letzten umfassenden Ausblick mag das hoch einherschreitende Gedicht ursprünglich geschlossen haben.

Es folgt noch ein kurzer patriotischer Wunsch[4]), vielleicht von späterer Hand angehängt, als das Lied für den Gottesdienst im Königstempel zu Jerusalem zurechtgemacht wurde: der Allmächtige setze seine Macht ein für unsren König, Gottes Gesalbten: möge der König machtvoll triumphieren!

Das Gedicht wird der Hanna, Samuels Mutter, zugeschrieben; sie soll es gesprochen haben, als sie ihren Sohn, den sie von Gott erbeten und Gott gelobt hatte, im Tempel von Silo dem Priester übergab. Aber von

[1]) Vgl. Ps. 56[14] 116[8] 121[3]. Vgl. auch unsere Bemerkung S. 168. — [2]) Man denke an Erzählungen wie 1. Sam. 7[10] 14[15] u. a. — [3]) Vgl. unsere Bemerkung S. 83. — [4]) Solche patriotischen Schlüsse auch Ps. 3[9] 14[7] 18[51] 25[22] 29[11] 125[5] 128[8] 130[7. 8] u. a.

dieser Situation tritt im Psalm nichts hervor; nur ganz von ferne erinnert daran der Satz, daß die Unfruchtbare sieben Kinder gebiert. Auch paßt das pathetische Lied wenig in die gemütvolle Sage von der Hanna. Und gar das Gebet für den König am Schluß des Liedes führt in eine weit spätere Zeit. — Auch können wir noch erklären, wie ein solcher Psalm in diese Geschichte eingedrungen ist. Es war israelitische Sitte, die Erzählung durch lyrische Stücke zu unterbrechen. Dieser Gebrauch ist so entstanden, daß solche Lieder ursprünglich aus der erzählten Situation geflossen waren und darum in dem Bericht davon ihre natürliche Stellung fanden: so das Deboralied in der Erzählung von der Deboraschlacht[1]), oder das Lied, das die Jungfrauen Israels bei Sauls und Davids Heimkehr aus dem Philisterkriege sangen, und das Sauls Eifersucht auf David erregte[2]). Als man aber so die erfreuliche Wirkung hatte kennen lernen, die ein lyrisches Stück macht, wenn es die ruhig fortschreitende Erzählung unterbricht, haben Spätere auch an anderen Stellen Psalmen, die ihnen für die Situation angemessen erschienen, eingeschoben. So hat man dem Jonas im Leibe des Walfisches ein Lied gegeben; so hier das Lied der Hanna, das eben wegen des Spruches von der „Unfruchtbaren" in ihren Mund zu passen schien; so nach dem Muster dieses Liedes das „Magnifikat", das Lied der Maria[3]), u. a. Wir sind dem Späteren, der den Psalm eingesetzt hat, dankbar, daß er ihn dadurch erhalten hat. Das schöne, wenn auch nicht übermäßig originelle Lied selber verliert sicherlich nichts, sondern kann nur gewinnen, wenn wir es aus jenem Zusammenhange, in den es nicht gehört, nehmen und es zu den „Psalmen" rechnen, mit denen es nach Form

---

1) Richter 5. — 2) Vgl. 1. Sam. 18 7. — 3) Vgl. Luk. 1 46 ff.

und Inhalt übereinstimmt, und unter denen wir viele Parallelstellen dazu aufzuweisen vermögen.

Das Gedicht ist für unsere Forschung auch deshalb wichtig, weil wir es nach seinem Schlußgebet mit Sicherheit in die Königszeit setzen können. Denn der „König", der hier genannt wird, ist nicht der König der Zukunft, den die Propheten geweissagt haben, noch weniger freilich die „Gemeinde" — beide Erklärungen sind doch gar zu entlegen und eigentlich nur Verlegenheitsauskünfte der Erklärer —, sondern, wie nach dem Texte das einzig Natürliche ist, der in der Gegenwart regierende König. Die Psalmenmotive, die das Lied enthält, auch Jahves Schöpfermacht, sein Regiment über die Enden der Erde, seine Vergeltung für Gute und Böse gehören demnach bereits in vorexilische Zeit, was man nicht bestreiten sollte.

Gebet des Jonas.

Jonas 2, 3—10.

In meiner Angst hab' ich gerufen
zu Jahve, und er erhörte mich.
Aus der Unterwelt Schoße schrie ich,
du hast mein Rufen vernommen.

Du hattest mich in die Tiefe[1]) geworfen,
der Strom umschloß mich;
all' deine Wogen und Wellen
waren über mich ergangen.

Ich dachte schon, ich sei verstoßen
aus deinen Augen;
nie[2]) könnte ich wieder schauen
deinen heiligen Tempel.

[1]) Die Worte „ins Herz des Meeres" sind hier dem Metrum nach überflüssig und wohl ein richtig erklärender Zusatz. — [2]) 'êch Theod. „wie könnte ich?"

Die Wasser gingen mir ans Leben,
die Flut umschloß mich.
Tang bekränzte mein Haupt
an der Berge Wurzeln[1]).

Zur Tiefe[2]) war ich gesunken, ihre Riegel
fielen auf ewig hinter mir zu.
Da zogst du mein Leben aus der Grube empor,
Jahve, mein Gott!

Als der Odem mir schon verging,
gedachte ich Jahves;
und mein Gebet drang zu dir
in deinen heiligen Tempel.

Die die nichtigen Götter verehren,
verschmähen ihr eigen Glück[3]).
Ich aber will mit lautem Danken
dir Opfer bringen;
was ich gelobt, will ich bezahlen.
Die Hilfe steht bei Jahve!

Das Lied ist in jeder Beziehung den Liedern des Psalters verwandt; es würde in keiner Weise auffallen, wenn es unter den Psalmen stände. Es gehört zur Gattung der „Dankpsalmen" und ist ein charakteristisches Beispiel davon. Solche Dankpsalmen werden ursprünglich zum Dankopfer gesungen; in späterer Zeit haben sich diese Lieder vom Dankopfer getrennt und sind aus „Kultusliedern" „geistliche Lieder" geworden, die jedermann, auch ohne Opfer singen kann[4]). Hier aber tritt am Schluß des Psalms die ursprüngliche Situation noch deutlich hervor:

---

[1]) So die Textgliederung. — [2]) ha'ares = „die Unterwelt" wie 2. Mose 15[12], Jes. Sir. 51[9]. Ebenso im Babylonischen vgl. Zimmern in Schraders „Keilinschriften und das Alte Testament" [3] S. 636. — [3]) Wörtlich „ihre Gnade", d. h. die Gnade, die sie von Jahve erfahren würden. — [4]) Z. B. Ps. 40 vgl. V. 7. 8 und Ps. 69[31] ff. vgl. V. 32.

„Ich aber will mit lautem Danken
dir Opfer bringen;
was ich gelobt, will ich bezahlen".

In der Not hat der Fromme seinem Gott allerlei Opfer gelobt; die will er jetzt darbringen und beginnt die heilige Handlung „mit lautem Danken": während er sich zum Opfer anschickt, singt er diesen Psalm[1]). Das ist also die Szene, die wir uns vorzustellen haben: der Sänger hat sich niedergeworfen neben dem Altar, im Anblick des heiligen Tempels[2]); das Volk steht um ihn her. Er aber singt mit lauter Stimme

„angesichts des ganzen Volkes,
in den Vorhöfen des Jahvetempels,
in deiner Mitte, Jerusalem[3])"!

Einst, da er in Not war, hat er im stillen Kämmerlein vor Gott sein Flehen ergossen; sein Dankgebet aber spricht er vor allen Frommen; denn so will es Gott, daß der Gerettete vor aller Welt ihm Dank sage und seinen herrlichen Namen preise.

Aus dieser Situation des Dankliedes erklärt sich die Rolle, die der Tempel darin spielt: als der Fromme in Todesgefahr schwebte, hat er sich nach der Stätte, da er jetzt stehn darf, gesehnt; er hat verzweifelt, je wieder zum heiligen Tempel aufblicken zu dürfen. Aber an diese Stätte, da sein Gott wohnt, ist sein Gebet gedrungen; von hier aus hat Jahve ihm in die Ferne Hilfe gesandt. So ist er denn jetzt im Begriff, hier mit Opfer und Lied seinen Dank abzustatten.

Das Hauptstück des Liedes — so ist es in den Dankpsalmen ganz gewöhnlich[4]) — ist eine Erzählung; sie handelt vom Geschick des Frommen, um dessentwillen er jetzt dankt. Dabei wendet sich, so dürfen wir uns wohl vorstellen, der fromme Sänger ursprünglich an die Umstehenden: höret, wie es mir

---

[1]) Ebenso Ps. 116 14. 17. 18. — [2]) Vgl. Ps. 138 2. — [3]) Vgl. Ps. 116 17 ff. — [4]) Vgl. Ps. 18. 30. 40. 103 3 ff. 107. 108, Jes. Sir. 51, Judith 16 4 ff.

ergangen ist, und danket Jahve mit mir! Die Hauptteile solcher Erzählung sind der Bericht von seiner Not, von seinem Gebet zu Jahve und von seiner Errettung. Diese drei Stücke beobachtet man auch sonst in den Danksliedern sehr häufig. Den hebräischen Danksliedern zu vergleichen sind die Inschriften heidnischer Votivtafeln; so kennen wir eine ägyptische Inschrift, in welcher der Fromme von seinem Geschick: seiner Not, seinem Gebet und seiner Errettung erzählt und, wie das auch in hebräischen Danksliedern Sitte ist, mit einem Bekenntnis von der Macht der Gottheit schließt[1]).

Der Psalm beginnt mit einer kurzen Zusammenfassung des ganzen Verlaufes: in der Angst hat der Sänger zu Jahve gerufen, und Jahve hat ihn erhört; eine solche Zusammenfassung, die wie eine Überschrift klingt, finden wir auch sonst[2]).

Es folgt dann eine ausführliche Schilderung, zunächst der Not: er ist dem Tode nahe gewesen und hatte schon jede Hoffnung, am Leben zu bleiben, aufgegeben. Das ist diejenige Not, die in den Psalmen immer wiederkehrt: wie die „Klagepsalmen" ursprünglich Lieder von Kranken sind, die den Tod vor Augen sehen, so sind die Dankpsalmen Lieder von Geheilten und vor dem Tode Geretteten. Bemerkenswert ist dabei auch, daß die Krankheit selber entweder gar nicht oder nur mit ganz wenigen Zügen geschildert wird; so erfahren wir auch hier nicht, woran der Sänger eigentlich gelitten hat. Das gehört zum Stil dieser Lieder, in denen überhaupt verhältnismäßig wenig konkreter Stoff mitgeteilt wird[3]).

Wenn es dem Dichter also versagt bleibt, von seiner Krankheit und seinem individuellen Ergehen Genaueres zu erzählen, so gibt er dafür etwas, was er selber als bei weitem würdiger und poetischer empfindet,

[1]) Vgl. Erman, Ägyptische Religion S. 80. — [2]) Vgl. Ps. 18[4]. — [3]) Vgl. unsere Bemerkung S. 51 f.

nämlich ein ausgeführtes Bild: er schildert, wie er zur Unterwelt hinabfahren mußte. Dies Bild, nach unsern Begriffen sehr befremdlich und kaum zu verstehen, ist in den Klagepsalmen und den entsprechenden Dankliedern ganz geläufig. Der Klageliedsänger schildert, wie er schon in die „Grube der Unterwelt", in die „finsteren Räume" dort unten gedrungen ist[1]), oder er bittet, daß ihn die „Wasserflut" nicht überströme, die „Tiefe" nicht verschlinge[2]); die Dichter der Dankpsalmen aber loben Gott, daß er ihre Seele aus der Unterwelt heraufgeführt und ihnen neues Leben gegeben hat[3]). Man würde diese Worte sehr mißverstehen, wenn man sie prosaisch fassen und aus den Wasserfluten etwa schließen wollte, die Dichter dieser Psalmen seien Ertrinkende, in der schlammigen Zisterne Gefangene, vom Wolkenbruch Überraschte oder aus dem Schiffbruch Gerettete gewesen. Vielmehr sind alle diese Schilderungen nichts anderes als Bilder der Hadesfahrt. Es entspricht der glühenden Leidenschaft dieser Orientalen, daß sie, wenn ihr Leben dem Todesreich nahe ist[4]), den starken Ausdruck wählen, daß sie schon in der Unterwelt angekommen seien[5]).

So schildert auch hier der Dichter seine Todesgefahr unter dem Bilde einer Fahrt seiner Seele nach der Unterwelt. Dabei stellt er, nicht eben organisch, die verschiedenen Vorstellungen von der Unterwelt zusammen, die es zu seiner Zeit gab. Die Seele des Toten, die in die große Tiefe hinabfahren muß, wandert durch die Klüfte der Erde bis zu den „Wur-

---

1) Vgl. Ps. 88$_7$. — 2) Vgl. Ps. 69$_{16}$. So auch im Babylonischen: „In die Wasser des Schlammes geworfen, fasse ihn bei der Hand", vgl. Zimmern in Schraders „Keilinschriften und das Alte Testament" ^{3} S. 612. — 3) Vgl. Ps. 30$_4$. — Andere Beispiele sind Ps. 18$_5$ ff. 40$_3$ 107$_{18}$ 116$_3$, Jes. Sir. 51$_{2.5}$ f. 9, Gebet der 3 Männer $_{65}$ u. a. — 4) Vgl. Ps. 88$_4$, Jes. Sir. 51$_6$ ff. — 5) Vgl. Ps. 88$_7$, Jes. Sir. 51$_5$; vgl. auch unsere Bemerkungen S. 93. 241 f.

zeln der Berge". Da steht ein Tor, durch das sie hindurch muß; die Riegel tun sich hinter ihr zu. In diesem Bilde vom Tor wird ursprünglich die Unterwelt mit einer Festung verglichen, die gewaltige Tore und Riegel hat[1]): das war einmal eine Symbolisierung des Gedankens, daß, wer zur Unterwelt gestiegen ist, nicht wieder zurückkehrt: die Riegel des Todes halten fest. — Vielfach wird in unserem Psalm und sonst von Wassern, von Wogen und Wellen, der Flut oder dem Strom in der Tiefe gesprochen: das sind, wie es scheint, die Wasser unter der Erde, von denen der Orient redet, aus denen die Quellen kommen, die Wasser, die man sich zwischen der Erde und dem Lande der Toten lagernd denkt[2]). Der Dichter redet in poetischer Weiterausführung dieser Vorstellung sogar von dem „Tang", der in diesen Wassern des Todes wächst; mit einem frappanten Bilde, wie es israelitischer Geschmack liebt, stellt er diesen schaurigen Tang, der des Toten Haupt umstrickt, in Gegensatz zu dem Turban, den sich der Lebende in festlicher Stunde um die Schläfe windet. — Daneben werden noch andere Bilder für die Unterwelt gebraucht: es wird von ihrem „Schoße", ihrem Bauche, in dem sich der Tote befindet, gesprochen: die Unterwelt — so hatte die älteste Zeit gesagt — ist ein furchtbares Ungetüm, das den Menschen herunterschlingt[3]). Oder der Hades wird eine „Grube" genannt, eine Fallgrube, wie man sie für wilde Tiere

---

1) Von solchen Toren, Riegeln und Schlüsseln hören wir sehr oft; auch die Babylonier denken sich die Unterwelt als eine Festung mit sieben Toren, vgl. Zimmern in Schraders „Keilinschriften und das Alte Testament" 3 S. 637. 642. Tore der Unterwelt auch im Ägyptischen, vgl. Erman, Ägyptische Religion S. 108 ff. 110. — 2) Diese Vorstellung von Wassern unterhalb der Erde scheint zusammengeflossen zu sein mit derjenigen von Meeren und Strömen im oder um das Totenreich, von denen auch die griechische, babylonische und ägyptische Tradition weiß, vgl. Zimmern ebenda S. 575. 576. 637 Anm. 5. S. 642; Erman, S. 8. 93 ff. — 3) Jes. 5 14.

gräbt: das Bild lag nahe, weil man die Unterwelt, die so viele Seelen aufnimmt, als einen großen, leeren Raum dachte, als eine furchtbare „Fallgrube", in die jeder Mensch früher oder später hinabstürzt.

Wenn wir die Frage aufwerfen, woher jene Beschreibungen von der Hadesfahrt des Toten im Grunde stammen, so läßt sich schwerlich anders antworten, als daß diese Vorstellung ursprünglich mythologisch gewesen sei: man muß sich in einer Zeit lange vor diesen Psalmisten einmal von einem Gotte erzählt haben, der diesen Weg des Todes gewandelt hat. Dergleichen hat man im alten Orient von den Göttern des Lichtes und der Vegetation vielfach berichtet: der ägyptische Sonnengott Osiris hat die Unterwelt durchzogen, und die Babylonier singen von der Höllenfahrt der Ischtar, der Göttin der Liebe. Dies Bild von der Höllenfahrt ist also uralt; darum erschien es den Späteren so wundervoll, und eben wegen seiner besonderen, altertümlichen Schönheit hat es sich mit solcher unverwüstlichen Kraft bis in die späteste Zeit erhalten. Ja, wenn man beobachtet, daß dies Bild von der Fahrt zur Unterwelt mehrfach mit der Errettung des Hinabgefahrenen durch eine höhere Hand zusammensteht[1]), so möchte man vermuten, daß auch diese Errettung mit zum alten Stoffe gehöre: ein Gott — so dürfen wir uns darnach *vielleicht* das Ganze denken — ist zum Hades hinabgesunken, wird aber durch das Eingreifen eines anderen zu rechter Zeit errettet[2]). So öffnet sich hier der

---

1) Besonders deutlich und mythologisch ausgeführt in Ps. 18. — 2) Diese Vermutung verdanke ich meinem Schüler und Freunde, Herrn Studieninspektor Hans Schmidt. — Eine ähnliche Geschichte haben wir im Babylonischen vgl. Zimmern, in Schraders „Keilinschriften und das Alte Testament" [3] S. 500: Der Mondgott Sin wird von den sieben bösen Dämonen hartbedrängt, bis Bêl den Ea, und dieser den Marduk zur Hilfe sendet. Noch ähnlicher ist es, wenn die Manichäer von der Besiegung des „Urmenschen" durch das Ungeheuer der Finsternis an der Grenze des Lichtreichs und seiner schließ-

Blick auf eine große Vorgeschichte des Stoffes. Die Dichter Israels aber — dies sei ausdrücklich festgestellt — haben aus dieser ganzen Geschichte nur ein Bild übernommen, womit sie ihre Lieder schmücken.

Kürzer werden in diesem Psalm die Anrufung Jahves und die Erhörung geschildert: im letzten Augenblick, da schon alles aus zu sein schien, da seine Seele die Kraft schon verloren hatte, da hat er sich Jahves erinnert; und das ist die Krisis seines Lebens gewesen! Denn jetzt hat ihn Jahve erhört und ihn errettet! So hat sich Jahve als „seinen Gott" bewährt, als den Herrn über Leben und Tod! Darum sei ihm Dank und Preis!

Nun mit wenigen Worten der Schluß. Zunächst ein allgemeiner Satz: die falschen Götzen helfen nicht; wer ihnen dient, schädigt sich selbst! Jahve hilft allein. Das ist der Satz, den er erfahren hat, die Lehre, die er aus seinem Geschicke zieht, der Preis des wahren, helfenden Gottes! Es ist Sitte der Danklieder-dichter, solche Lehre am Schluß ihrer Erzählung als Fazit ihres Lebens zu verkünden[1]). Denn es ist Pflicht der Frommen, die Treue Gottes, die sie erfahren haben, nicht nur für sich im stillen zu verehren, sondern vor allen Brüdern laut zu preisen[2]). So will also der fromme Sänger mit dankbarem Sinne opfern und singen; und er schließt mit einem nochmaligen nachdrücklichen „Bekenntnis"[3]), in dem der ganze Psalm eindrucksvoll gipfelt: die Hilfe steht bei Jahve!

Der Psalm wird von unsrer Überlieferung dem Propheten Jonas zugeschrieben, der ihn im Bauche des Walfisches gebetet haben soll. Aber man hat längst erkannt, wie wenig das Lied an diese Stelle

---

lichen Errettung durch den „Lichtkönig" erzählen, vgl. Flügel, Mani S. 87 f. — 1) Vgl. Ps. 18$_{26}$ff. 40$_{5}$ 69$_{34}$ 103$_{6}$ff. 116$_{15}$. 138$_{6}$. — 2) Vgl. Ps. 22$_{23}$ 40$_{11}$. — 3) Ebenso Ps. 3$_{9}$; dasselbe im Ägyptischen vgl. unsere Bemerkung S. 275.

paßt: im Leibe des Walfisches ist die Zeit zu einem solchen Dankliede nach überstandener Gefahr noch nicht gekommen. Besonders nach unsrer Erklärung, wonach das Lied beim Dankopfer im Tempelvorhof gesungen worden ist, ist deutlich, daß es überhaupt nicht vom Erzähler des Jonasbüchleins stammen kann, sondern in diese Schrift erst nachträglich eingesetzt worden ist. Das Lied ist hierher gestellt worden, weil man das Bild von den Fluten in eigentlichem Sinne verstanden hat.

Der Psalm berührt sich mehr oder weniger wörtlich mit vielen anderen Psalmstellen[1]). Trotzdem würde es eine arge Verkennung sein, wenn man sagen wollte, er sei nur ein Mosaik aus allerlei Psalmenreminiszenzen. Denn derartige Übereinstimmungen sind nicht aus der Entlehnung des einen Dichters vom anderen zu erklären; sondern in solcher „Volksliederdichtung" gibt es eine Fülle von geprägten Sätzen, Bildern, Redensarten, deren sich der Einzelne nach Gefallen bedienen mag. Der Psalm macht als Ganzes, obwohl er das Bild der Hadesfahrt vielleicht etwas zu weit ausführt, den Eindruck von Schwung und Frische; das originelle Bild vom Tang als Turban ist, wie es scheint, vom Dichter erfunden. Und wenn solche Lieder auch nicht viel Eigentümliches haben, so bezeugen sie uns doch gerade deshalb, welche höchst anerkennenswerte poetisch-religiöse Kultur damals erreicht war.

---

1) Vgl. Ps. 18$_7$ 120$_1$ zu Vers 3; Ps. 42$_8$ zu Vers 4b; Ps. 31$_{23}$, Klagelieder 3$_{54}$ zu Vers 5a; Ps. 18$_5$ 116$_3$ zu Vers 6; Ps. 30$_4$ zu Vers 7b; Ps. 142$_4$ 143$_4$ zu Vers 8a; Ps. 18$_7$ zu Vers 8b; Ps. 31$_7$ zu Vers 9a; Ps. 116$_{14.\ 17.\ 18}$ zu Vers 10a; Ps. 3$_9$ zu Vers 10b.

Verzeichnis

wichtiger religions- u. literaturgeschichtlicher Gegenstände, die in den Erklärungen und Anmerkungen behandelt sind.

Die Ziffern bedeuten Seitenzahlen.

Absichtlichkeit hebräischer Gebete 50. 139f.
Abstrakte Begriffe anstelle konkreter Figuren 97. 155. 182.
Adoptionsformel 14.
Ägyptisches: Bewässerung 4; schirmende Flügelwesen 165; Himmelsozean 196 A. 2; Hymnen 23. 81. 182 A. 6. 200 A. 1. 205; Hymnenstil 187 A. 2; ekstatisches Jauchzen 194 A. 2; Königslieder 42f.; Königsvergötterung 103; Lehrgedicht 162; Morgengebet 207 A. 2; Naturpsalm 207f.; Osiris' Höllenfahrt 278; kultische Reinheit 68 A. 1. 77 A. 2; Schauen des Gottes 95 A. 1; Schöpfung des Menschen aus Erde 189 A. 2; Schutz gegen böse Tiere 169; Schweigen und Vertrauen 245; Totengericht 267; Unschuldsbekenntnis des Toten 76; Vogelstellerei 226; Votivtafeln 275; Wägen des Herzens 267; Weltherrschaft 15; Zeitrechnung nach dem Monde 202.
Allwissenheit und **Allgegenwart** 252ff.
Anrufung Gottes am Anfang der Gebete 89f. 170. 241.
Arm des Kriegers als dämonisches Wesen 102.
Arme, Dichter der Psalmen 34. 63. 76. 164.
Assyrisches: Hymnen 56 A. 2; Königslieder 15 A. 1; 41f.
Ästhetisches und Religiöses verbunden 118.
Asyl in der Endzeit 110.
Babylonisches: Adoptionsformel 14 A. 3; Anrufung des Gottes 241; Bändigung der Ungeheuer S. 203 A. 1; Bewässerung 4. 246; Bußpsalmen 47 A. 1. 75. 127f.; auf Drachen treten 169; Entsündigung und Heilung 127; Flüche 248; Flügelroß 197 A. 3; Götterkönig 191 A. 2; Gottessohnschaft des Königs 13; Himmelsgott 191 A. 2; Himmelsthron 84; Hymnen 23. 28 A. 1. 29. 56. 66. 81. 182 A. 6. 200 A. 1. 208. 266. 267 A. 1; Hymnenstil 54. A. 7. 187; Hymnus und Klagelied 54. 206; Ischtars Höllenfahrt 62 A. 2. 278; Klagelieder 47. 48 49. 52 A. 3. 54. 55. 75. 88. 91 A. 4. 96 A. 1. 2. 97. 142; öffentliche Klagelieder 139. 140. 141; Klagesitten 139 A. 1; Königslieder 41f.; Lebens- und Schicksalsbuch 257; Lehrgedicht 162f.; Mondsucht 216f.;

„Recht und Gradheit“ 182; Schauen des göttlichen Angesichts 95 A. 1; Schöpfung des Menschen aus Erde 189 A. 2; Schöpfungsgeschichte 199; Schutzdämon 168 A. 1; Seuche als Gott 166 f.; Sonnengott als Held 28 A. 1, sein Wagen 197, sein Weg 28 A. 1; Staub der Unterwelt 51 A. 4; Sünde und Krankheit 127; Sündengefühl 54 A. 2. 75; gerechtes Szepter 104 A. 1; Tafel der Sünden 127 A. 2; Throne der Götter 182 A. 5; Totenerweckung 242 A. 1. 269; Verbeugungen im Kultus 173 A. 2: Waschungen der Priester 77 A. 2; Wasser unter der Erde 66, im Himmel 84; Wechselgesang 39 A. 1. 215; Winde als Flügelwesen 197 A. 3; Zelte der Gestirne 28 A. 1.

Bäume, heilige 201.

Barockes liebt die hebräische Poesie 83.

Begräbnis, für den Antiken sehr wichtig 141.

Bettag des Königs 37, der Gemeinde 138 f.

Buch des Lebens und Schicksals 257. 263.

Buchreligionen 3 f.

Bußpsalmen Ps. 51. 130. S. 72; Motive der Bußpsalmen: Sündenbekenntnis u. a. 128 ff. 242.

Chorlieder 23. 39. 41. 67. 69. 153; Wechselgesang von Chor und Einzelstimme 23. 39. 41. 153.

Chronologie, zur Chronologie der Psalmen 5 f. 18 f. 29. 38 f. 108. 124 f. 135 ff. 144. 161. 164. 210. 220 f. 224. 229. 233 f. 238. 246. 253 f. 272.

Dämonische Gewalten 166.

Dank will Gott haben 120 f.

Danklieder Israels Ps. 124. 129, 1—4; Situation: Dankfest S. 225; Inhalt 226. — Danklieder des Einzelnen Ps. 22, 23—32. 103. Jonas 2, 3—10; = Lieder von Geheilten 185 f. 275; Situation: beim Dankopfer 54 ff. 274; Inhalt 185 f.; ein Hauptstück: die Erzählung 274 f.; Schluß: das „Bekenntnis“ 227. 279. — Danklieder des königlichen Chors 39. Danklieder gelobt 39. 53 ff. 134 f.

David, Verfasser der Psalmen? 136 f. 221.

Ehre, an Gottes Ehre appellieren die Psalmen 62. 94. 143. 242.

Einfalt antiken Betens 128.

Eingang der Gebete: Anrufung Gottes 89 f. 170. 241; Eingang der Gedichte 100; der Gottesrede 118 f.; der Hymnen vgl. Hymnen; Wiederholung der Anfangsworte 187. 226.

Einzugslieder Ps. 24. 95, 1—7.

Engel, selten in den Psalmen S. 168; behüten den Frommen 168; Geschichte der Engel 191; Schutzengel der Völker ursprünglich Nationalgötter 146 ff.

Erde vgl. Kosmologie, Schöpfung.

Erhörung, Gewißheit der Erhörung am Schluß der Gebete 78. 135. 143.

Erzählungen im Hymnenstil 210, in den Danksliedern 274 f.
Eschatologie. Eschatologische Psalmen: Ps. 46. 82. 85. 97. 126. 149 vgl. auch Ps. 2. Inhalt der Eschatologie: Erdbeben S. 110; große Wasser 9. 111; Gericht über Israel 6; Empörung der Heiden 8 ff. 16; Kriegszug der Völker 8 f. 112 f.; Jahves Schelten 11 f. 111; Zion Asyl 12 f. 110; Jahves Thronbesteigung 113. 178; Weltreich in Zion 13 ff. 19 f.; König von Zion 12 ff.; Gericht über die Götter 145 ff.; Sturz des Polytheismus 82. 151. 182; Bekehrung der Heiden 56 f.; Jahves Weltreich 113. 178 f.; Sturz der Fremdherrschaft 229. 262 ff.; Israels Erweckung und Wiederherstellung 153 f.; 230 f.; Israels Weltreich und Rachezug 182 f. 262 f.; die große Wendung 153. 230; Paradies 111; Frieden 113; Nähe des Heils 154.
Familienleben, jüdisches 234 f.
Feinde des Frommen 49 ff. 63. 94.
Feste 95. 247.
Fleisch und Geist 40.
Fluch 248; Fluchpsalmen 53 A. 2.
Flügel der Gottheit 165; der Morgenröte 256; Sturm als Flügelroß 197.
Fromme 2 f. 52 ff.; Hauptpflichten 2 f. 76; kleine Kreise der Frommen 55; die Frommen sind arm 34. 63. 76. 164; Heuchler unter den Frommen 122 ff. 229.
Gebete des einzelnen Frommen Ps. 22. 23. 26. 39. 42 f. 51. 103. 121. 122. 123. 130. 131. 139. Jonas 2, 3—10. 1. Sam 2, 1—10; vgl. Ps. 1. 8, 4—9. 19, 8—15. 128; Inhalt dieser Gebete S. 120 f.
Gebetsrichtung 214. 223.
Gedankenfortschritt fehlt vielfach 51. 128. 143.
Geist Gottes 40. 133 f. 136 f.
Gelübde 39. 78. 134 f. 143 f.; am Schluß der Gebete 39; der Klagelieder 53 f. 78. 134. 143.
Gerechtigkeit Gottes 69. 73. 239.
Germanisches: Odins Mantel der Himmel 196 A. 1.
Gesalbter vgl. König, Messias.
Gesetz 3 f. 31 ff.; das Leben unter dem Gesetz 3. 31 ff.; Lob des Gesetzes Ps. 19, 8—15; Kampf gegen äußere Gesetzlichkeit S. 122 f.; Zion zweite Heimat des Gesetzes 117.
Gewitter = Jahves Erscheinung 80. 82 f. 180 f. 270 vgl. Sinaioffenbarung, Vulkan.
Götter im Plural 24. 146 ff. 174. 266; Göttersöhne 81 f.; Sterngötter 147; heidnische Götter von Israel ignoriert 40, zu Engeln verwandelt 24. 146; Gericht über die Götter 147 f. 182.
Gottesdienst, Zeremonien der Laien beim Gottesdienst 67 f. 77.
Gotteserscheinung vgl. Gewitter, Sinaioffenbarung, Vulkan.

Gottlose 4f. 34f. 50; sind die Reichen 34f. 63. 76; spotten über den Frommen 49ff. 86. 94f.; Geschick der Gottlosen 6. 78. 167.
Gottvertrauen 62. 163ff. 216f.
Griechisches: Fahrt zur Unterwelt 62 A. 2; Helios, als Läufer 28 A. 1, seine Geliebten, sein Palast, sein Weg 28 A. 1, sein Wagen 197; Form der orphischen Hymnen 187 A. 2; Pegasus 197; Schöpfung des Menschen aus Erde 189 A. 2; Sonnengott als Held 28 A. 1.
Hallelujah 194 A. 2.
Harmonie der Sphären 26f.
Häufung der Ausdrücke im späteren Stil 118.
Hausvater, Subjekt der Religion 235.
Heiden 8ff. 112f. 140. 146f. 231. 263.
Heidentum, Unterschied Israels vom Heidentum 13f. 25. 27. 29. 43. 47. 62. 84. 103. 198. 199. 204. 208. 257. 278f.
„Herrlichkeit" = Gottes Lichterscheinung 77f. 155.
Heuchler 122ff. 229.
Himmel, Beziehung des Himmels zur Gottheit 11. 22. 24. 27. 40. 83f. 118. 195ff.; Jahve als Himmelsgott 191. 223; Gesang der Himmel 27; Himmelfahrt 255; Himmel als göttlicher Palast 83 A. 2.
Hirte, Bild für Jahve 61. 174.
Hochmut haßt Jahve 224. 267; nationaler Hochmut Israels 20. 40.
Hohn der Feinde des Frommen 49f. 63. 86. 94; der Feinde Israels und Jahves 141. 143. 224. 263.
Hymnen: Ps. 8. 19, 2—7. 24, 1f. 29. 46. 95, 1—7. 97. 103. 104. 114. 149. 1. Sam. 2, 1—10 vgl. Ps. 90; Situation des Hymnus: Festfeier S. 21. 172. 261; Prozessionshymnen 77; Einzugshymnen 173; Passahhymnen Ps. 114; Eingang der Hymnen S. 27. 54. 81. 172. 186. 191. 261. 266; Partizipialstil 187. 195; auch im Babylonischen und Ägyptischen 187; Hymnus und Klagelied 206. Hauptinhalt der Hymnen: Aufzählung der herrlichen Taten und Eigenschaften Gottes 21. 195. 257; Wunder 77. 257; Unvergleichlichkeit 266; Ewigkeit 158. 190; Weltschöpfung Ps. 104. S. 65f. 173f. 253. 269; kosmologische Hymnenmotive 26ff. 205; Gewitter 80ff.; Weltregiment Ps. 104. S. 83f. 191; Regiment über die Menschen 268f.; Walten in der Geschichte 210ff.; Gnade an Israel 188f.; Hymnus aufs Gesetz Ps. 19, 8—15. S. 35; Erzählungen im Hymnenstil Ps. 114 S. 210: Anspielungen an die heilige Geschichte 22f.; eschatologische Hymnen Ps. 46. 97. 149.
Jakob poetisch für Israel 37.
Indisches: Allwissenheit und Allgegenwart Varunas 259f.; Sonnengott als Held 28 A. 1; Schöpfung des Menschen aus Erde 189 A. 2.

Individualismus 61. 164 ff. 170; in gewissen Beziehungen noch unentwickelt 51 f. 235. 275; das „Ich" ist im allgemeinen nicht die Gemeinde 98; anders 238; Bilder von Israel auf den Einzelnen übertragen 61. 132. 165.
Islam; Buchreligion 4; Gebetsrichtung 214 A. 2; Verbeugungen im Kultus 173.
Jerusalem vgl. Zion.
Kehrreim 97. 110 ff.
Keruben 165.
Kirchentum, Geist 141 und Gefahren 123.
Klagelieder Israels Ps. 79. 85, 5—8. 90, 13—17. 123, 3 f.; Situation: Klagefest = 138 f. — Klagelieder des Einzelnen Ps. 22. 26. 39. 42 f. 51; = Krankenlieder S. 46. 78. 86. 93. 127. 128. 130. 131. 275. Am Anfang die Anrufung 89 f.; Hauptteile: Klage und Gebet 139; Klage 47. 49. 51. 86. 87. 88; Gebet 53. 88 f.; hymnische Motive 48 f.; Ausdruck des Vertrauens 50. 61 ff., woraus die Vertrauenspsalmen entstanden sind 64; am Schluß die Gewißheit der Erhörung 53 ff. 78. 90. 135. 143 und das Gelübde 53 ff. 78. 134 f. 143 f.; strenger und freier Stil der Klagelieder 86 ff. 89; Arten der Klagelieder: Bußpsalmen und Unschuldspsalmen 72 f. 75. Eintönigkeit und Originalität 90. 96. 144; abgeleitete Arten 64. 244 f.
Königslieder Ps. 2. 20. 45; zu Ps. 72. 110 vgl. S. 17; Königsruf 178; Fürbitte für den König 270; Königsvergötterung 103; König Jahves Sohn 13 ff.; Königs Salbung 10 f. 39; König inspiriert 13; überschwengliche Verherrlichungen 18. 43 Ps. 45; fremde Königinnen S. 106; vgl. auch Messias.
Konkretes fehlt vielfach in den Psalmen 38. 51. 144. 225. 275.
Kosmologie: Himmel = Sphären 26 f.; Meer am Himmel 82. 196; Meer unter der Erde 66. 241. 277; Grundstein der Erde 198; Säulen der Erde 269; Gestirne 23 f. 202; Weisheit und Zweck in der Welt 199 ff.
Krankheit Gottes Strafe 93. 185.
Kriegsgott Jahve 69 f. 191. 198.
Kultuslieder werden zu geistlichen Liedern 273.
Lade Jahves 70 f.
Lehrgedichte: Ps. 1. 91; charakteristische Formen: Anrede 162 f., Segensspruch 2. 163.
Leiden, verschiedene Betrachtung der Leiden 48. 72 ff. Die Frommen passiv 163 f.
Leidenschaftlicher Ton der Psalmen 50. 52. 139. 239. 249. 258 f. 276. Verhaltene Leidenschaft Ps. 39.
Leviathan S. 203 f.
Liturgie, priesterliche 67. 69. 71; prophetische 152. 172. 230.
Lohngedanke in der Religion 33 vgl. Vergeltungslehre.

Mahnreden Pf. 50. 95, 8—11; prophetische Mahnrede S. 174f.
Makkabäische Psalmen? 5f. 18f. 144.
Mensch, seine wunderbare Entstehung 256f.; seine Stellung in der Welt, Hymnenmotiv 25; seine Vergänglichkeit, Motiv der Klagelieder 87f. 89f. 190, zugleich Hymnenmotiv 158ff. 189f.; vgl. Sünde.
Messias und König 12ff. 41; Messias fehlt in Gottes Reich 183; messianische Deutung 58ff.
Monotheismus, sein Sieg über den Polytheismus 82. 149; vgl. auch 266.
Morgengebet S. 207.
Mosegeschichte 80f. 84. 116f. 175. 179f. 188. 210ff.
Mythologisches: Dämonen als Thronstützen 182; Drachenkampf 203; auf Drachen treten 169; Gewittermythus 80. 179f.; Götterkampf 80. 148 und A. 3; Götterroß 197; Himmelfahrt 255; Höllenfahrt 62. 255; Lebensbaum 4; Lebens- und Schicksalsbuch 257. 263; Lichtkleid Gottes 195f.; Morgenröte als Flügelwesen 255f.; Paradies und Paradiesesstrom 111; Pestdämonen 166; Sonnenmythus 28 u. A. 1; Sphärenmusik 27; Unterwelt 277f.; Urmeer 9. 110. 198f. 226; die beiden Wege 258f.; Mythologisches in der Eschatologie 9. 110f. 113. 148. 150. 179; Frieden in der Endzeit 113; Israel der Mythologie abhold 14; Zunahme des Mythologischen in der späteren Zeit 150.
Nähe des Heils 154.
Name. Über Namenglauben 170. Gottes Name angerufen im Gottesdienst 142; dient zur Beschwörung 111; gewährt Schutz und Hilfe 37. 41. 227. Namennennung der Gottheit am Anfang oder Ende der Orakel 119; als letzter Trumpf 70. 113. 213. Unheimliches soll man nicht nennen 166. Geistreiche Namensanspielungen 221. Name = Ehre 62.
Naturbetrachtung 84. 208. Natur Jahve näher als Kultur 119f. Natürliche Empfindung in der Religion 201.
Neutestamentliche Deutungen der Psalmen 19. 57ff. 109.
Nieren, Sitz der Seele 73.
Opfer: Opferarten 38. 119. 134; Geschichte des Opfers 121f.; naive Betrachtung des Opfers 38; naive und prophetische Betrachtung des Opfers 119ff. 135; freie Stellung des Psalmisten zum Opfer 119ff.
Orakel Gottes verkündet der König 13f.; der Sänger 39. 152ff. 169. (174ff. 230f.); Orakel als zweiter Teil des Liedes in Pf. 20. 85. 91. 95.
Originalität fehlt vielen Psalmen S. 6. 35. 117. 144. 174. 183. 192. 217. 271f. 280; dagegen 90. 96. 105f. 108. 253.
Palast Jahves im Himmel 83 A. 2.
Paradies am Ende der Welt 111.

Parallelismus 52 f., besonders kunstvoller 31; geistreiche Zusammenfügung zweier verwandter Bilder im Parallelismus 165. 166. 188. 216. 228. 235.
Parsismus, Buchreligion 4; Gebetsrichtung 223 A. 2; Gegensatz von Gläubigen und Gottlosen im Parsismus 5; Himmel Mantel des Gottes S. 196 A. 1; Sonnengott als Held 28 A. 1.
Parteien 5. 34; Alter der Parteien im Judentum 5 f.
Partikularismus 142. 250. 264.
Passahhymnus Ps. 114. S. 210 A. 3.
Passive Haltung der Psalmisten S. 163 f.
Patriotismus 236. 248.
Phönizisches: „Recht und Gradheit" personifiziert 182.
Priesterliches: priesterlicher Segen 215. 236; priesterliche Sänger 37; priesterliche Schätzung des Heiligtums 140.
Propheten: prophetische Erfahrungen 10; prophetische Eschatologie 9 ff. 80. 110 ff. 153 f.; Heilsprophetie 153 ff. 230 f. 234; prophetischer Stil 9 ff. 16. 118. 118 f. 124; Gottesrede 116. 149. 174 f.; Propheten verkündigen das geschehene Heil 153. 155. 178. 230; prophetische Gerichtsrede 116. 149; prophetische Mahnrede 175 f.; prophetische Lyrik 9 ff.; prophetische Liturgie 152 f. 172; prophetischer Hymnus Ps. 46. 97. 149; Situation desselben S. 261 f; Stellung zum Opfer 68. 119 ff. 135; Verachtung des Weltlichen 40 f.; Propheten verkündigen Jahves Weltherrschaft 247. 253; Nachwirkung prophetischer Gedanken 132; Nachahmung prophetischer Formen 8 f. 10. 12. 15. 116. 118. 124. 149. 152 ff. 262.
Prozession 63. 77.
Prüfen = Probieren 73.
Psalmen Salomos 18 A. 3.
Reinigungen, gottesdienstliche 77. 127. 131.
Sänger als Prophet 39. 153 ff. 169. (174 f. 230).
Schadenfreude 49. 94.
Schauen des Gottes 95 und A. 1.
Schluß des Gebetes als Weiheformel 35. 206; am Schluß der Dankpsalmen das „Bekenntnis" 227. 279; am Schluß der Klagelieder die Gewißheit 78. 143 und das Gelübde 78. 134. 143 f.; am Schluß eine Zusammenfassung 124; ein patriotischer Anhang Ps. 29. 128. 130. 131. S. 270; ein Stoßseufzer 151; der Schluß kehrt zum Anfang zurück 23. 41. 205.
Schnittergruß 240.
Schöpfung 24. 65 f. 131 f. 159 f. 198 f. 203 ff.; als Hymnenmotiv 65 f. 198 f. 269; als Trost des Beters 215. 227; Entstehung des Menschen 256 f.
Schranken der Gottheit 252 f.
Seelenlehre 186.
Segensspruch 2. 163. 233; häufig in der Lehrdichtung 2. 163. 233; priesterlicher Segensspruch 69. 215.

Selbstgerechtigkeit 74f. 79. 142.
Separation 2f. 76. 123.
Sinaioffenbarung 80f. 116. 180f.; im Vulkan und beim Gewitter 80f. 116f. 180f. 212; Inhalt der Sinaioffenbarung 188.
Sohn Gottes 13ff.
Souveränität Gottes gegenüber der Welt 204f., gegenüber den Menschen 268f., gegenüber den Sündern 189.
Spott vgl. Hohn.
Sterne 23f. 202.
Stil, reiner und gemischter 35. 48. 160. 206. 253f.; Zwang des Stils 51. 275.
Sünde: unbewußte Sünden 33f.; Schwachheitssünden 33f. 129f.; allgemeine Sündhaftigkeit und Erbsünde 130. 159. 242; Sündenbewußtsein der späteren Zeit 31; Sündenvergebung 34. 127ff. 188. 242.
Supernaturalismus 209.
Surrogate in der Religion 123.
Szepter 104.
Tempel: Tempelfeste 71; Tempeleinzug 69ff. 173; Sehnsucht nach dem Tempel 63. 95. 222; Tempelgesang 77; Tempelsänger 37; Bedeutung des Tempels in den Dankpsalmen 274.
Tod, Leben nach dem Tode nicht bekannt 88. 170. 269; Tote preisen Jahve nicht 57.
Thron Jahves 178. 179. 181f.
Unschuldspsalmen Ps. 26; nicht im Babylonischen 75.
Unterwelt als Fallgrube 277f; als Zisterne 165. 185; Nacht der Unterwelt 270; Wasser der Unterwelt 93. 241. 276f.; Tor der Unterwelt 277; Fahrt zur Unterwelt 93. 241f. 276ff.
Urmeer 110. 198f. 226.
Urzeit = Endzeit 9. 110ff.
Verbeugungen im Kultus 173.
Vergeltungslehre 1ff. 33. 124. 167. 233.
Verleumdung, Sünde der Frommen 123f.
Vertrauenspsalmen Ps. 23. 123, 1f. 125, 1—3 (131).
Vorherbestimmung 257.
Volkslieder sind die Psalmen 52. 280.
Vulkan: der Sinai ist ein Vulkan 80f. 117. 180f.
Vulkanisches 205 vgl. auch Sinaioffenbarung.
Wage, Gerichtswage Gottes 267.
Wagen Gottes 197.
Wallfahrten 218f.
Wanderung als Bild des Lebenslaufes 62. 168. 258f.
Wasser, als Bild der Völker 9. 226; Wasser und Völker 110ff.
Waschungen vgl. Reinigungen.
Wege, die beiden 258f.

Wechselgesang 69; von Sänger und Chor 23. 39. 41. 154; von Priester und Laien 67. 169. 215; von Gemeinde und Propheten 154. 174. Wechsel der Personen als rhetorische Figur 215 f.
Welt vgl. Kosmologie.
Weltreich vgl. Eschatologie; Ursprung der Idee vom Weltreich 19 f.
„Wendung" vgl. Eschatologie.
Wiederholung als rhetorische Figur 212. 217.
Wortspiele 221.
Wundersucht 213.
Ysop 127. 131.
Zahlen, heilige 82.
Zebaoth 70. 111.
„Zelt" = Haus 168. 221.
Zion Jahves Wohnsitz 37; Stätte des Gesetzes 117; Asyl und Sitz des Weltreichs 12 ff. 19 f. 110 f.; Liongedichte Ps. 2. 24. 122. S. 247; Jerusalems Lob 219 ff.; Jerusalems Geschichte 211. 220 f.; Jerusalem alleiniges Heiligtum 211. 220; Leidenschaft für Zion 248 f.
Zorn Gottes über der Menschheit 158 f.; auf Israel 142. 160. 188; auf den Einzelnen 188; auf die Heiden 142.
Zutritt zu Jahve 67 ff.

Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

Schriften von Hermann Gunkel:

Israel und Babylonien. Der Einfluß Babyloniens auf die israelitische Religion. 2. Auflage. (3. Tausend.) 1 Mk. 20 Pfg.

„Nichts was wir gelesen haben, stellt die Sachlage in ein helleres Licht".
(The expository times 1903, Sept.)

„Eine der feinsten, wissenschaftlich und religiös wertvollsten Kritiken der Delitzschen Vorträge, empfehlenswert vor allem darum, weil der Verf. mit tiefem Verständnis **den Nöten der Gemeinde** gegenübersteht".
(Rhein. Pfarrerblatt 1903, 7.)

K. Bezold nennt im Text seiner Schrift „babylonisch-assyrische Keilinschriften" S. 41 f. **allein diese** „ganz treffliche Schrift, die sich durch eine große Vertrautheit mit der Keilschriftliteratur vor manchen anderen derartigen Untersuchungen besonders vorteilhaft auszeichnet".

Schöpfung u. Chaos in Urzeit u. Endzeit.

Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen. 1 und Apok. Joh. 12. Mit Beiträgen von Heinrich Zimmern. 1895. 10 Mk.; Hfrz. Mk. 11,80.

„Das vorliegende Buch Gunkels ist das erste, welches die geistige Einwirkung Babylons auf das Judentum des A. u. N. T. darlegt . . . . Alles in Allem ist G's Buch eine epochemachende Erscheinung. Es wird angestrengter Arbeit und vielfacher Diskussion bedürfen, bis die Wissenschaft alle Früchte eingeheimst hat, zu denen er die Bahn geöffnet hat."
(Prof. Dr. Eduard Meyer: Wiss. Beilage z. Münchener Allg. Ztg.)

Die Genesis, übersetzt und erklärt. 2. Auflage 1902. Preis Mk. 9,80; Lwbd. Mk. 10,80; Hfrz. Mk. 11,80. (Handkommentar z. Alten Testam. hrsg. v. W. Nowack. 1. Abt., 1. Bd.) Die erste Auflage war nach ungefähr $1^1/_2$ Jahren bereits vergriffen!

Die **„Theolog. Rundschau"** v. Nov. 1901 schließt eine eingehende Besprechung mit den Worten:

. . . „Wer sich an der Schönheit der alten biblischen Erzählungen erfreuen will, wer sie mit dem Interesse des Sagenforschers oder Literarhistorikers liest, wer das religiöse und sittliche Empfinden des alten Israel in seiner ganzen historischen Entwickelung studieren will, **sie alle werden ihr Interesse bei Gunkel ganz anders befriedigt finden, als in irgend einem andern Kommentar, und z. T. nur bei ihm"** . . .

Zum religionsgeschichtl. Verständnis des N. Testaments. 1903. Mk. 2.—.

Die Wirkungen des hl. Geistes nach der populären Anschauung der apostol. Zeit und der Lehre des Paulus. 2. Aufl. 1899. Mk. 2,80.

Der 1. Brief des Petrus, neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt. 1905. (Enthalten in „Die Schriften des Neuen Testaments", neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt. Herausg. v. Joh. Weiß.)

Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

Hiob. Deutsch mit Einleitung und kurzen Anmerkungen für Ungelehrte von Prof. *D.* **Fr. Baethgen.** Fein kart. Mk. 1,80.

Prof. *D.* Nowack (Straßburg) in der „Christl. Welt": „Man merkt in der Tat dieser Übersetzung an, daß sie die ausgereifte Frucht mühevoller und hingebender Arbeit ist, und ich bin gewiß, daß unsern Gebildeten durch diese unserer Eigenart näherstehende poetische Form erst die ganze Schönheit und die erschütternde Wahrheit dieser Dichtung offenbar werden wird."

Hervorragende Predigtwerke für die Gegenwart.

B. Dörries: Das Evangelium der Armen.

Ein Jahrgang Predigten. 3. Auflage. 1904. Geb. 6 Mk.

B. Dörries: Die Botschaft der Freude.

Ein Jahrgang Evangelienpredigten. 1903. Geb. 6 Mk.

„Wir stellen Dörries unmittelbar neben Naumann. Was dieser an elastischer Beredsamkeit voraus hat, das ersetzt jener durch eine Wärme, eine lebendige Innigkeit der religiösen Empfindung, die ihresgleichen selten hat. Ev. Gem.-Blatt f. Braunschw. 1903, 48.

D **Gustav Frenssen: Dorfpredigten.** (Ein Jahrgang.) 3 Bände geb. je Mk. 3. Ausgabe in 1 Bande geb. Mk. 6.50. 53000 Bände dieser „Dorfpredigten" sind nunmehr erschienen.

Christus unser Leben. Predigten von Professor *D* **Paul Drews.** 2 Bände (1. Bd.: 2. Auflage.) 1901. Je Mk. 2.60, in Leinwandband je Mk. 3.20.

Doktor Luthers Predigten zu den alten Evangelien in neuer Fassung. Aus seinen sämtl. Werken komponiert und disponiert von **M. Kreutzer.** Ein starker Lwbd. Mk. 6,80.

„Ich bekenne gern, noch niemals an Luthers Predigten so viel Freude gehabt und so reiche Erbauung daraus geschöpft zu haben, wie beim Lesen von Kreutzers Buch."
Prof. Achelis, Marburg i. Halte was du hast, 1903, 1.

Predigten über Doktor Luther (kirchengeschichtliche).

Von **M. Kreutzer.** In Leinwandband Mk. 6.—.
Daraus einzeln:

1.: Das Ringen um den Frieden der eigenen Seele. Mk. 1.20. **2.:** Der Eifer um die Reformation der Kirche 1517—21. Mk. 1.60. **3.:** Die Einführung der bibl. Lehre in Kirche, Schule und Volksleben. Mk. 1.40. **4.** (Schluß): Der äußere und innere Gang der Reformation bei Luthers Lebzeiten. — Persönliches und Zusammenfassung. Mk. 1.20.

Prot. Monatshefte 1903, 11: K. ist ein wirklicher Prediger von großem Ernst, fähig anschaulich und eindringlich zu reden. Er hat das Recht der Geschichtspredigt durch die Tat erwiesen und gezeigt, wie im Anschluß an geschichtliche Tatsachen die Predigt eine ungeahnte Kraft gewinnt."

Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

Aus dem Universitäts-Gottesdienste. Predigten von † *D* Hermann Schultz. 2 Bände. I. Von Advent bis Himmelfahrt. 1902. II. Von Pfingsten bis Advent. 1903. Je Mk. 2.80; geb. je Mk. 3.60.

Hervorragende Andachten für unsre Zeit.

Feierstunden. von Prof. *D* J. Smend. Beiträge zum Verständnis der heil. Schrift für deren Leser und Ausleger in Betrachtungen für die Sonn- und Festtage des Kirchenjahres. 2. Auflage. Geb. 4 Mk., mit Goldschn. geb. Mk. 4.50.

Neue Folge 1901. Geb. 4 Mk., m. Goldschn. geb. Mk. 4.50.

„Hier entfaltet das alte Evang. seine volle weltüberwindende Kraft und tun sich neue Quellen auf für die Bedürfnisse unsrer Zeit." Chr. Welt.

D Friedr. Naumann: Gotteshilfe, Gesamtausgabe.

380 Andachten, sachlich geordnet. Ein starker Band. gr. 8. Einbandzeichnung und Zierleisten v. A. Fehler. Lwbd. 6 Mk.; feine Ausgabe, Halblederband, Mk. 7,80

4.—7. Tausend nach 10 Monaten.

Für kleinere Geschenke eignet sich besonders die handlichere kleine Ausgabe (7 Jahrgänge, je 1.40 Mk. kart., 1.80 Mk. geb.). Die Bände 1, 2, 4 u. 5 enthalten besondere, teilweise längere Einleitungen, Band 7 enthält ein ausführliches Sach- und Textregister über alle 7 Bändchen. 24 000 Bändchen sind bereits erschienen.

Prof. Adolf Harnack schreibt anläßlich des Erscheinens der Gesamtausgabe in den Preuß. Jahrbüchern: **„Ich kenne keine andere Sammlung christlicher Betrachtungen, die wie diese in dem Leben der Gegenwart wurzelt und doch das alte Evangelium verkündigt."**

Leben und Wirken Jesu nach historisch-kritischer Auffassung.

Vorträge von Dr. **Rud. Otto.** 4. Aufl. 4.—6. Tausend.

86 S. kl. 8. 1905. Kart. 1 Mk.

Prof. Baumgarten in Kiel urteilt: „Die Schrift zeichnet sich aus durch völlige Offenheit der Kritik und schlichte Einfachheit der Position. Die Partien über Jesu Wunder, über die Auferstehung und über Jesu Evang. vom Gottesreich sind Muster der Popularisierung wissenschaftlicher Forschung."

Prof. *D.* H. Holtzmann schreibt: Otto's Schrift „gehört zum Wahrheitsvollsten und Unanfechtbarsten, was uns in solcher Kürze und **in so schlichter Sprache** geboten worden ist und geboten werden kann."

(Deutsche Literaturztg. 1902, 37.)

Jesus und seine Predigt. Vorträge für Gebildete von **Erich v. Schrenck.**

1902. Geh. Mk 2,40, geb. Mk. 3,20.

„**Ein Prachtbuch** in bezug auf wissenschaftliche Fundamentierung und schöne Form, ein Seitenstück zu P. W. Schmidt's Geschichte Jesu, aber **ausführlicher und auch tiefer.** (Monatschrift f. d. kirchl. Praxis, 1902, Dez.)